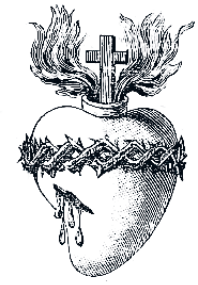
DOM THIAGO SINIBALDI
Bispo Titular de Tiberíades
Doutor em Filosofia, Teologia e Direito Canônico
Membro da Academia Romana de S. Tomás De Aquino
Secretário da S. C. Dos Seminários e das Universidades Dos Estudos

ELEMENTOS DE Filosofia

ONTOLOGIA E COSMOLOGIA

VOLUME II



SACRATÍSSIMO
CORDI JESU

INSTITUTO
SANTO
AGOSTINHO

www.institutosantoagostinho.org
Rua São Pedro, n° 48 – Florianópolis /SC

Elementos de Filosofia
Volume II – Ontologia e Cosmologia
Dom Thiago Sinibaldi

A presente obra é uma revisão da 5ª edição portuguesa, intitulada "Elementos de Philosophia", de Dom Thiago Sinibaldi", publicada na cidade de Roma, em 1927.

Imprimatur
Sublaci ad S^tae^ Scholasticae, die 15 augusti anno 1927.

† Simon Laurentius Salvi O. S. B.
Abbas et Ordinarius

Todos os direitos reservados.
É proibida toda e qualquer reprodução desta edição através de qualquer forma ou meio, sem a expressa permissão do autor.

Gestão editorial:
Ana Cláudia Colla Senra
Fábio Miotto
Lucas Marques Senra
Suelen Cantelli Branco Miotto

Preparação do texto:
Letícia de Paula e equipe

Revisão:
Cristóvão Fernandes
Daniel Barbara
Eduardo Felipe de Oliveira *(revisor-chefe)*

Projeto gráfico:
Gislainne Alves de Oliveira

Diagramação:
Daniel Barbara
Gislainne Alves de Oliveira
Suyane de Liz

Metafísica

METAFÍSICA

1. Metafísica. — *Metafísica* é a parte da Filosofia, que tem por objeto as *causas supremas* dos entes *reais*. — Ente *real*, como já advertimos, é tudo o que existe em si, independentemente da nossa inteligência e vontade. [1]

2. Objeto da Metafísica. — O *objeto* da Metafísica é constituído pelas causas *supremas* dos entes *reais*. Por isso, a Metafísica é distinta das ciências *naturais*. Com efeito, o objeto destas e daquela, se *materialmente* é um e o mesmo — o ente *real*, *formalmente* é multíplice e diverso; porque, enquanto a Metafísica estuda as causas *supremas* do ente *real*, as ciências *naturais* estudam as causas *próximas*.[2]

3. A Metafísica é ciência. — *Ciência* é um sistema de conhecimentos *certos*, relativos às *causas* dos entes e deduzidos pela *demonstração*. Ora, a Metafísica — é um *sistema* de conhecimentos, porque consta de premissas e de conclusões, ordenadamente dispostas sob um princípio de unidade, — importa conhecimentos *certos*, e essa certeza é *absoluta*, proveniente da evidência *objetiva* da verdade, — tem por objeto as *causas supremas*, — e procede por *demonstração*, porque parte de premissas *certas*. Logo, a Metafísica é *ciência*.[3]

---

1 A palavra *metafísica* é composta de duas palavras — *meta* (além) e *física* (natureza sensível), e denota exatamente essa parte da Filosofia; porque *as causas supremas* dos entes *reais* escapam à experiência sensível, e são conhecidas pela razão, embora baseada na experiência.

2 *Causa*, ao sentido mais lato, é tudo o que leva ao conhecimento de um ente. Por isso, a *razão suficiente* é também *causa*.

3 A Metafísica não só é *ciência*, mas é a mais nobre entre todas as ciências humanas; porque a sua certeza é *absoluta* e o seu objeto é constituído pelas causas *supremas*, pelos *últimos* porquês das coisas.

Os *positivistas*, como vimos, excluem-na do quadro das ciências. Uns (*Büchner*) dizem que ela é uma ilusão de espíritos ingênuos; outros (*Helmholtz*), que as suas conclusões são sofismas ou resultados disfarçados da experiência; outros (*Lanye*), que é destituída de toda a realidade.

Para conseguir o seu fim, os *positivistas* deveriam provar — que o objeto da ciência é constituído exclusivamente pelo *positivo*, e não pelas *causas* dos entes, — que o *único* meio infalível para a consecução da verdade é a *experiência sensível*, — que a *experiência sensível*, de que falam, é o mesmo que a *experimentação científica*. Mas prova-se o contrário.

4. A Metafísica e a harmonia das ciências. — Entre as ciências *racionais*, que têm por objeto as verdades *necessárias*, e as ciências *experimentais*, que se ocupam das verdades *contingentes*, deve existir um nexo, uma harmonia, que as relacione e reduza a um centro comum, de que deriva toda a verdade. Ora, é a Metafísica, a qual nos ensina que esse centro comum é um Princípio pessoal, dotado de inteligência infinita e de vontade libérrima, — é Deus. Por ser infinitamente inteligente, Deus concebeu o *necessário*; por ser livre na sua vontade, criou o *contingente*. — Na ação criadora, Deus não podia contradizer as leis do seu pensamento. Era, pois, natural que as verdades *necessárias* encontrassem a sua expressão nas realidades *contingentes*. — Só desse modo explicamos a existência simultânea do *necessário* e do *contingente* e a harmonia entre as ciências *racionais* e as ciências *experimentais*.[1]

5. Divisão Metafísica. — A Metafísica divide-se em *geral* e *especial*. — A *geral* trata do *ente*, e por isso, diz-se *Ontologia*. A *especial* trata do *mundo*, do *homem* e de Deus, e por isso, subdivide-se em três partes: *Cosmologia*, *Antropologia* e *Teodicéia*. — Começamos pela *Ontologia*.[2]

Dizem que suprimem a Metafísica, para auxiliar o progresso das ciências *naturais*, sobretudo da *fisiologia*. — A isto responde *Cl. Bernard*: "Na Metafísica consiste a essência mesma da inteligência; não podemos falar senão metafisicamente; só é necessário estudar a sua influência na concepção dos fenômenos do mundo exterior, para não ficarmos logrados pelas ilusões, que ela poderia despertar no espírito" (*Phénomènes de la vie*).

1 Os *positivistas* também querem formar a *síntese* de todas as *ciências*, relacionando-as entre si e deduzindo-as umas das outras. E onde encontram eles o *princípio* dessa síntese? — Nos *fatos*, respondem. Mas isto é impossível. Os fatos são inumeráveis, e não podem produzir unidade. — Então, replicam, esse princípio consiste nas leis, que regulam os fatos. Nem essa resposta satisfaz. As leis também são muitas e várias, segundo a multiplicidade e variedade das naturezas. É necessário, pois, subir mais alto e encontrar o princípio da unidade das leis físicas ou unidade do fim da criação, e por isso, na unidade de um Legislador supremo.

2 A Metafísica, significando o *imaterial*, o *sobressensível*, deveria, propriamente, ocupar-se — do *ente em geral*, que, por abstração, é *imaterial* ou *sobressensível*, — e de Deus, que, por *natureza*, subsiste numa imaterialidade e simplicidade absoluta. — Todavia, o objeto da Metafísica foi estendido ao *mundo* e ao *homem*, considerados nas suas *causas supremas*; porque essas causas são também *imateriais*, ou *sobressensíveis*. Desse modo, pode dizer-se que a Metafísica é *a ciência do ente imaterial*, ou *do ente considerado nas suas razões imateriais e sobressensíveis*.

Metafísica

Parte primeira

Ontologia

PRÓLOGO

6. Ontologia. — *Ontologia* é a *ciência, que trata do ente*, enquanto *ente*. — A *Ontologia* — é *ciência*, porque se funda em princípios *certos*, dotados de evidência *imediata*, de que deduz conclusões *certas*; — que trata do *ente*, enquanto *ente*, porque não considera este ou aquele ente *particular*, mas o ente enquanto *tal*, abstrato de toda a determinação.[1]

7. Objeto da Ontologia. — O *objeto* da Ontologia é *todo* o *ente*, considerado sob o comuníssimo aspecto de *ente*. — Por isso, todo o *ente*, *real* ou *possível*, *substancial* ou *acidental*, é o objeto *material* da Ontologia; e o comuníssimo aspecto, ou a comuníssima razão de *ente* é o seu objeto *formal*. — Daí se vê a diferença entre a Ontologia e as outras partes da Metafísica, que tratam de objetos *particulares*, em quanto *tais*, e não sob o aspecto comuníssimo de *entes*.[2]

8. Excelência da Ontologia. A excelência de uma ciência depende, sobretudo, de duas coisas: da *dignidade* do *objeto*, de que trata, e da *certeza* dos *princípios*, em que se funda. Ora, a Ontologia é superior às outras ciências e às outras partes da Metafísica (excetuada a *Teodicéia*), — tanto pela dignidade do objeto, que é constituído pelas noções supremas e pelas mais elevadas razões das coisas, — como pela certeza dos princípios, que são firmíssimos, dotados de evidência imediata e anteriores a todos os outros princípios.[3]

---

1 S. Tomás define assim essa parte da Metafísica: "Scientia quae considerat ens (commune), et ea quae consequuntur ipsum, ut anum et multa, potentia et actus" (In Prol. *Metaf.*). — A ciência, que trata do ente *em geral*, ou do *ente enquanto ente*, foi chamada por *Aristóteles*, que foi o seu verdadeiro autor, *filosofia primeira*, e, também, *metafísica*. Foi chamada *filosofia primeira*, não porque se deva estudar ou se estude antes das outras partes da filosofia, mas porque se ocupa dos princípios *primeiros* da razão, das mais elevadas causas dos entes. Foi chamada *metafísica*, porque o seu objeto *excede* tudo o que é *sensível*. — S. Tomás seguiu Aristóteles. — Foi *Wolf* (1679-1754) quem primeiramente deu à *filosofia primeira* o nome de *Ontologia*.

2 A Ontologia difere das outras ciências e das outras partes da metafísica — não pelo objeto *material*, porque não há nem pode haver ciência, que não se ocupe do *ente*, — mas pelo objeto *formal*, porque, ao passo que a Ontologia considera o ente enquanto *ente*, sob o único aspecto de *ente*, as outras ciências tratam do ente enquanto é determinado a um certo *gênero* ou *espécie*, enquanto é ente *inorgânico*, *vivo*, *sensitivo*, etc.

3 A Ontologia não só é ciência, e ciência mais excelente que as outras, mas é também verdadeira *sabedoria*. Porquanto, consistindo a sabedoria no conhecimento

9. Objetividade da Ontologia. — A *objetividade* de uma ciência baseia-se na *evidente objetividade* dos *princípios*, que a constituem. Ora, os princípios *metafísicos*, em que se baseia a Ontologia, são imediatamente evidentes, — não só na sua verdade *formal*, enquanto o predicado está e imediatamente aparece contido no sujeito, — mas também na sua verdade *objetiva*, enquanto se verificam nas coisas existentes na realidade. Assim, esse; princípio: "*o todo é maior que uma das partes*" é imediatamente evidente, — não só na sua verdade *formal*, enquanto a conveniência do predicado "*maior que uma das partes*" imediatamente aparece contida no sujeito "*todo*", — mas também na sua verdade *objetiva*, enquanto não há nem pode haver na realidade um *todo*, que não seja *maior que uma das partes*. Logo, a *Ontologia* é dotada de *objetividade*.[1]

10. Influência da Ontologia nas outras ciências. — Todas as ciências constam de três elementos, que são o *objeto*, as *definições* e os *princípios*. Em razão de cada um desses elementos, a Ontologia exerce uma grande influência nas outras ciências. — Exerce-a em razão do *objeto*; porque tudo o que se afirma do *ente em geral*, de que se ocupa a Ontologia, deve aplicar-se aos entes *particulares*, que são o objeto das outras ciências. — Exerce-a em razão das *definições*; porque ela explica as noções mais abstratas e comuns a todas as ciências, como são as

---

das causas *supremas*, a ciência, que se ocupa do efeito *próprio* da Causa absolutamente suprema, é altíssima sabedoria; porque é no efeito e pelo efeito que se conhece a existência e a perfeição da causa. Ora, a Ontologia, tendo por objeto o ente, enquanto *ente*, considera o efeito *próprio* da Causa absolutamente suprema; porque o ente, enquanto *ente*, é um efeito universalíssimo, e um efeito universalíssimo não pode derivar se não da Causa universalíssima, que é Deus (*Sum., Th.* p. I, q. 45, a. 5). Logo, a Ontologia é verdadeira *sabedoria*. Diz S. Tomás: "Cognoscere rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, pertinet ad *sapientiam*, quia ens *commune* est *proprius* effectus Causae altissimae, scilicet Dei" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 66, a. 5 a d 4).

1 Negam a *objetividade* da *Ontologia*, e também da *Metafísica*, os sequazes do *subjetivismo*, do *agnosticismo metafísico*, do *neocriticismo*, como *Zeller*, *Liemban*, *Lange*, *Schulze*, *Spencer*, *Max Müller*, etc. Alguns desses escritores chegam a admitir a verdade *formal* dos princípios *ontológicos*, mas todos rejeitam a verdade *objetiva*. — Mas, repetimos, a verdade *objetiva* desses princípios impõe-se pela sua evidência, e seria julgado louco quem duvidasse de que um todo *real* não é maior que uma sua parte. — Se a razão não se engana quando admite a verdade *formal* desses princípios, porque se havia de enganar, quando admite a verdade *objetiva*? A negação, portanto, da *objetividade* dos princípios ontológicos é a negação da própria razão.

noções de *potência* e *ato*, de *essência* e *existência*, etc. — Exerce-a em razão dos *princípios*; porque os princípios, em que se baseiam as outras ciências, ou são emprestados pela Ontologia, ou nesta encontram a explicação e o fundamento.[1]

1 Todas as ciências, ainda que tenham objeto *próprio*, definições *próprias* e princípios *próprios*, contudo recebem da Ontologia o objeto *comum*, as definições *comuns* e os princípios *comuns*. Porquanto, todas as ciências, tratando de entes particulares e determinados, supõem necessariamente — o conhecimento do ente *em geral*, — as definições de *potência* e *ato*, de *essência* e de *existência*, de *espaço* e de *tempo*, etc., — os princípios *primeiros*, sobretudo os princípios de *contradição* e de *causalidade*. — Os princípios *próprios* de cada ciência recebem dos princípios *comuns*, que são o objeto da Ontologia, toda a força e toda a certeza, de que são dotados; porque os princípios *próprios* são os mesmos princípios *comuns*, reduzidos e limitados às diversas matérias especiais. Com razão ensina S. Tomás que os princípios primeiros são a *semente dos conhecimentos e das ciências* (*De Ver.*, q. 11, a. 1). — Dessa influência da Ontologia nas outras ciências resulta — não só o *perfeito* conhecimento das coisas, porque uma coisa se conhece perfeitamente quando se conhecem *todas* as suas *notas*, *próprias* e *comuns*, — mas também o nexo entre as várias ciências, fundado na comunhão dos princípios. Diz S. Tomás: "Omnes scientiae communicant in principiis communibus, hoc modo quod omnes utuntur eis, sicut ex quibus demonstrant" (In l *Post.*, 1. 20).

Se a Ontologia é útil para todas as ciências, não o é menos para as outras partes da Filosofia e para a própria Teologia revelada. Com efeito, a Lógica baseia a existência da certeza e a força da demonstração nos princípios primeiros, que a Ontologia estuda e explica. A Cosmologia, a Antropologia, e a Teodiceia empregam, continuamente, as noções de *essência* e de *existência*, de *causa* e de *efeito*, etc., e partem de princípios que se fundam sobre essas noções. O uso, que a Teologia revelada faz dessas noções, é manifesto pelo que dissemos na Lógica. Muitas heresias nasceram da falsa interpretação dos conceitos, de que se ocupa a Ontologia.

O estudo da Ontologia, tão apreciado pelos Escolásticos, foi condenado ao desprezo nos últimos tempos. Quem deu o mau exemplo foi *Descartes*, que reduziu a filosofia inteira ao conhecimento do *sujeito pensante*. — *Kant* quis reabilitar a Ontologia, e, para conseguir mais eficazmente o seu escopo, pretendeu corrigir a doutrina de Aristóteles. Mas, como vimos, a correção foi uma destruição; porque às supremas noções, às quais o filósofo grego tinha dado um valor real e objetivo, deu o escritor alemão um valor exclusivamente subjetivo, afirmando que essas noções são apenas diversas formas do sujeito pensante, às quais nenhuma realidade corresponde. — Atualmente combatem ou desprezam a Ontologia os *materialistas*, os *positivistas*, os *modernistas*, e, o *que mais admira*, alguns cultores das ciências *matemáticas* e *físicas*. Dissemos — o *que mais admira*; porque não se concebe — nem uma ciência *matemática* sem os princípios de *identidade* e de *contradição*, sem as noções de *unidade* e de *número*, de *quantidade contínua* e *discreta*, etc., — nem uma ciência *física*, sem os princípios de *razão suficiente* e de *causalidade*, sem as noções de *inércia* e de *espontaneidade*, de *potência* e de *ato*, de *causa* e de *efeito*, etc. Esses princípios, fundados sobre essas noções

11. Divisão da Ontologia. — Dividimos a Ontologia em *quatro* capítulos. No primeiro capítulo tratamos do *ente*; — no segundo, da sua *divisão*; — no terceiro, dos seus *atributos transcendentais*; — no quarto, dos seus *atributos categóricos*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Ente

Sumário: — Ente, sua natureza e divisão — Potência e ato — Essência e existência — Possibilidade do ente.

ARTIGO I
Ente, sua natureza e divisão

12. Ente. — *Ente* denota *uma coisa, que existe ou pode existir*. Por isso, no *ente*, como em todo e qualquer *concreto*, devemos distinguir — a *coisa*, que existe ou pode existir, — e a *existência*, de que é ou pode ser atuada a coisa. — A *coisa* é o *sujeito* da *existência*; a *existência* é o *ato*, ou a *forma*, que determina a coisa a existir atualmente. — A *coisa*, que é o sujeito da existência, costuma chamar-se *essência*.[1]

---

e ditados pelo senso comum, constituem por tal modo a base essencial de todas as ciências, que, se prescindirmos deles ou se os desvirtuarmos, nenhuma ciência poderá subsistir. — Tendo a Ontologia por objeto as noções e os princípios, que se referem ao ente enquanto *ente* e que por isso, são a base das ciências especiais, o estudo da Ontologia deve preceder o estudo dessas ciências. Diz S. Tomás: "Omnibus scientiis praemittitur *philosophia prima*, in qua determinatur de iis, quae sunt communia enti in quantum ens" (In I. *Physic.*, l.1).

1 *Ente* é uma noção *simplicíssima*, porque denota o *mínimo* que pode conceber-se e dizer-se acerca de uma coisa, e porque todas as noções se resolvem nela, e ela não se resolve em nenhuma outra mais simples. Abaixo do *ente* encontra-se o *nada*. Como se vê, a *simplicidade*, que se atribui ao *ente*, — é uma simplicidade de *imperfeição*, de *indeterminação*, de *potencialidade*, de *parte*, que faz com que essa noção, por causa do *mínimo* de notas, que a constitui, possa estender-se a tudo que existe ou pode existir, — e por isso, dista imensamente da *simplicidade*, que se atribui a Deus e que é uma simplicidade de *perfeição*, de um *todo completo*, de um *ato subsistente*, que compele,

13. Ente particípio e ente nome. — *Ente* pode tomar-se como particípio do verbo substantivo *ser*, e como *nome*. Tomado como *particípio*, *ente* é o mesmo que *existente*, e exprime uma *coisa*, ou uma *essência*, a qual *participa* efetivamente do *ser*, ou da *existência*, isto é, a qual *atualmente* é ou *existe*. Tomado como *nome*, *ente* significa uma *coisa*, ou uma *essência*, que é ou pode ser atuada pelo *ser*, ou pela *existência*. — O *ente-particípio* denota *explicitamente* a *existência atual*; o *ente-nome*, a *essência*; pois o primeiro é o *concreto* da *existência*, e o segundo é o *concreto* da *essência*. — Por isso, a *extensão* do *ente*, como *particípio*, é inferior à de *ente*, como *nome*; porque este abrange não só o ente *atualmente existente*, mas também o *possível*.[1]

exclusivamente, ao Ente infinito. — Sendo *simplicíssima*, a noção de *ente* não pode ser — nem rigorosamente declarada, — nem rigorosamente definida. Não pode ser rigorosamente declarada; porque toda a declaração faz-se por meio de noções mais notas: ora, não há noção mais nota do que a de *ente*. Não pode ser rigorosamente definida; porque a definição rigorosa é composta de *gênero* e de *diferença*: ora, o ente, como veremos, não está subordinado a nenhum *gênero*, e não admite nenhuma diferença, que lhe seja estranha. Por isso, a definição, que damos de *ente*, não passa de uma simples explicação.

1 *Ente* é o *particípio* do verbo substantivo *ser*, e significa propriamente o *que é*; porque é próprio do *particípio* exprimir o atual exercício ou a atual participação da coisa, denotada pelo *verbo*: assim *operante* exprime o sujeito, que atualmente *opera*. — O verbo substantivo *ser* denota., na sua primitiva significação, a *existência atual*, de modo que *ente* é o mesmo que *existente*. Assim a proposição — *Pedro é* — equivale a esta: *Pedro existe*, e, resolvida nas suas partes lógicas, dá a seguinte: *Pedro é ente*. — Todavia, o *ente*, como todo o particípio, pode tomar-se também como *nome*. Tomado como *nome*, o *ente* abstrai ou prescinde da *existência atual*, e exprime uma coisa *positiva*, capaz de receber a existência, ou uma coisa, à qual compete ou pode competir o ato da *existência*. Assim, o termo *vivente*, que, como *particípio*, significa uma coisa, a qual *atualmente* vive, — tomado como *nome*, exprime uma coisa, capaz de exercer as operações vitais, quer ela exista, quer não. — Essa coisa, como dissemos, é a *essência*.

De onde se vê que o *ente*, — enquanto *particípio*, exprime *explícita* e *diretamente* a *existência atual*, — e, enquanto *nome*, denota *explícita* e *diretamente* a *essência*, que é capaz de existir atualmente, mas que, por si, não encerra nem exclui a existência atual. — Todavia, o *ente* tira a sua denominação do *ser*, ou da *existência*, quer o *ser* seja *atual*, quer seja *possível*. A razão é porque, assim como a verdade de uma coisa se funda mais no seu ser do que na sua *essência*, assim também a denominação dessa coisa deve tirar-se mais do *ser* do que da *essência*. Diz S. Tomás: "Cum in re sit *quidditas* (*essentia*) eius et suum *esse* (*existência*), veritas fundatur in *esse* rei magis quam in *quidditate*; sicut, et nomen *entis* ab *esse* imponitur" (I *Dist.* XIX, q. 5, a. 1). — Quando, pois, o mesmo S. Doutor diz que o *ente* é "id cuius actus est esse" — "id cui competit esse",

14. O ente, enquanto nome, é predicado essencial e comum a todas as coisas, existentes e possíveis.

a) É predicado *essencial*. — O *ente*, enquanto *nome*, será predicado *essencial* a todas as coisas, existentes e possíveis, se todas essas coisas forem dotadas de *essência*; porque nada é mais *essencial* a uma coisa do que ser alguma coisa ou ter uma essência. Ora, todas as coisas, existentes e possíveis, são dotadas de *essência*, pela qual são o que são; porque uma coisa,

---

entende falar do *ente* — não enquanto é *particípio*, mas enquanto é *nome*; porque a *coisa*, cujo ato é o *ser*, ou à qual compete o ser, é a *essência*. Eis as suas palavras: "Hoc nomen *ens*, secundum quod importat *rem*, cui *competit* hujusmodi *esse*, sic significat *essentiam rei*" (*Quodl.* 2, a. 3).

Dissemos que o *ente* tira do *ser*, ou da *existência*, a sua denominação. Porquanto, a *essência*, nas coisas criadas, sendo por si indeterminada, com relação à *existência*, para que possa existir atualmente, deve ser tirada da sua indeterminação. A causa, intrínseca e formal, que pode tirar e tira da indeterminação a essência, é a *existência*. Por isso, a *existência* é e diz-se *ato* da *essência*; porque faz com que a essência exista *atualmente*: porque, comunicando a própria entidade à essência, comunica-lhe a *existência atual*, que é a última perfeição da mesma essência. Ora, toda a *potência* é *denominada* pelo próprio *ato*; assim o *ouvido* é e diz-se a potência de *ouvir*. Logo, a *essência* só pode ser *conhecida* e *denominada* pelo seu *ato*, ou em ordem ao seu *ato*, que é o *ser*, ou a *existência*, — quer a *existência* seja *atual*, quer seja apenas *possível*, — quer se distinga da *essência*, quer se identifique com ela (S. Th. in IV *Metaph.*, l. 11).

Ninguém se admire se consideramos como *composta* de *potência* e de *ato*, de *essência* e de *existência*, a noção de *ente*, que se diz e que é verdadeiramente *simplicíssima*. — A nossa inteligência tira das coisas sensíveis e sobre essas coisas modela o próprio objeto. Ora, nas coisas sensíveis, uma coisa *concreta* é uma coisa *composta* de partes, que têm razão de *potência* e de *ato*. Portanto, quando a inteligência concebe o *ente*, que é uma coisa *concreta*, concebe-o como uma coisa *composta* de *essência* e de *existência*. Mas é claro que essa composição, se se encontra na nossa inteligência, que só pode conceber o *concreto* como *composto*, não se encontra na própria noção de *ente*, que por si é *simplicíssima*, porque exprime o *mínimo* das coisas. De fato, o ente, enquanto *particípio*, significa *existente*, — e, enquanto *nome*, denota *capaz de existir*; ora, a noção *existente*, ou a noção *capaz de existir*, apresenta uma só nota inteligível.

Advertimos que o verbo substantivo *ser* pode servir também para unir o predicado com o sujeito das proposições, como quando dizemos: Pedro *é* homem. Nesse caso, o verbo *ser* não exprime nem a *existência*, nem a *essência*, nem entidade alguma, mas só denota a *composição* de um *juízo*. Assim, quando digo: Paulo *é* cego, o verbo *é* não significa uma *entidade*, porque a *cegueira* é uma *privação*, uma *ausência* de entidade (cf. *S. Th.*, *Quodl.* 9, a. 3; de *Ente* et *Essentia*, c. 1). — Advertimos também que o *ser*, quando significa a *existência*, costuma chamar-se explicitamente o *ser da existência*; e, quando significa a *essência*, se diz o *ser da essência*. Todavia quando se diz simplesmente *ser*, esse verbo significa sempre e só a *existência*.

destituída de essência, não pode ser, nem pode ser concebida. Logo, o *ente*, enquanto *nome*, é predicado *essencial* a todas as coisas; existentes e possíveis.[1]

b) É predicado *comum*. — O *ente*, enquanto *nome*, será predicado *comum* a todas as coisas, existentes e possíveis, se as *essências* delas convirem todas na nota positiva, representada pelo termo *ente*. Ora, as *essências* das coisas, embora se distingam umas das outras por elementos especiais e próprios, todavia convêm todas na nota positiva, representada pelo termo *ente*; porque todas as coisas são e se dizem *entes*. Logo, o *ente*, enquanto *nome*, é predicado *comum* a todas as coisas, existentes e possíveis.[2]

15. O ente, enquanto particípio, é predicado essencial só com relação a Deus, mas não com relação às criaturas.

a) É predicado *essencial* só com relação a Deus. O *ente*, enquanto *particípio*, só pode ser predicado *essencial* daquele sujeito, cuja *existên-*

---

1 A conclusão é evidente. O *ente-nome*, como diz S. Tomás, *significa a essência* da coisa (*Quodl*, 2, q. 2, a. 3), e *identifica-se com a própria essência* da coisa (*De Ver.*, q. 20, a. 11, ad 10m). Ora, o que significa a *essência* da coisa, ou o que se identifica com a *essência* da coisa, não pode deixar de ser um predicado *essencial*. — Note-se, porém, que a *essência*, denotada pelo *ente-nome*, é uma coisa muito vaga e indeterminada, é uma nota, um elemento, que constitui a essência e pertence à íntima constituição da coisa, mas não pertence a nenhum gênero e a nenhuma espécie; aliás não poderia o nome de *ente* atribuir-se, como se atribui, a *todas* as coisas.

2 O *ente-nome* pode atribuir-se às criaturas e a Deus *quanto à coisa significada*, ainda que não possa atribuir-se a Deus *quanto ao modo de significar*. — Porquanto, o *ente-nome* significa uma *essência*, que possui a perfeição do *ser*, ou da *existência*; mas não exprime, por si, o *modo* porque a *essência* possui o *ser*, não diz se a essência possui o ser por *participação* ou por *identidade*, não diz se a *essência* tem o *ser* ou se é o *ser*. Tomado assim, o *ente-nome* pode atribuir-se não só às criaturas, mas também a Deus, porque Deus também é uma essência, que possui o *ser*, embora, em Deus, o *ser* se identifique com a *essência*, ao passo que, nas criaturas, o *ser* é realmente distinto da essência. Logo, o *ente-nome* pode atribuir-se a Deus, como às criaturas, quanto à *coisa significada*. — Mas, se o *ente-nome* pode atribuir-se a Deus quanto à *coisa significada*, não Lhe se pode atribuir *quanto ao modo de significar*. Na verdade, o *ente-nome* significa ou representa o que é, por si, *simplicíssimo*, mas de um modo *concreto*, como um *composto* de dois elementos realmente distintos, que são a *essência* e o *ser*. E esse modo de conceber e por isso, de exprimir (a expressão é proporcionada à concepção) como *concreto* e *composto* o que é *simples*, é conforme com a índole da nossa inteligência, a qual, no estado presente, tem por objeto próprio e proporcionado a essência das coisas materiais, que é necessariamente *composta*. Tomado assim, o *ente-nome*, se pode atribuir-se às criaturas, nas quais a *essência* é realmente distinta do *ser*, ou da *existência*, não pode atribuir-se a Deus, no qual, como em ato puríssimo, a *essência* é uma e a mesma coisa com o *ser*, ou com a *existência*.

cia é um elemento *constitutivo* da *essência*, e, por isso, cuja *existência* se identifica com a *essência*. Ora, só em Deus, *que é o próprio Ser subsistente*, o ser, ou a *existência*, é um elemento *constitutivo da essência*, de modo que o seu *ser*, ou a sua *existência*, se identifica com a *essência*. Logo, o *ente*, enquanto *particípio*, é predicado *essencial* só com relação a Deus.[1]

b) Mas não é predicado *essencial* com relação às criaturas. Se o *ente*, enquanto *particípio*, fosse predicado *essencial* também com relação às criaturas, o *ser*, ou a *existência*, seria um elemento constitutivo da essência das criaturas, e assim essas existiriam pela exigência ou necessidade da *essência*, e seriam o próprio ser. Ora, as criaturas não existem pela exigência ou necessidade da essência; porque pela sua essência são contingentes, e por isso, embora participem do ser, contudo não são o seu ser. Logo, o *ente*, enquanto *particípio*, não é predicado *essencial* com relação às criaturas.[2]

16. A idéia de ente é transcendental. — Uma idéia é *transcendental*, quando denota uma coisa, que não está contida em nenhum gênero e em nenhuma espécie, mas excede a extensão de todo o gênero e de toda a espécie. Ora, a idéia de *ente* denota uma coisa, que excede a extensão de todo o gênero e de toda a espécie; porque não há nem pode haver coisa alguma, que não tenha uma *essência*, à qual compita de algum modo o *ser*, — e que por isso, não seja e não possa chamar-se *ente*. Logo, a idéia de *ente* é *transcendental*.[3]

---

1 A conclusão não admite dúvidas. Só Deus é o Ente *necessário*, que existe pela exigência da sua própria essência. Por isso, a *existência*, em Deus, é um elemento *essencial*, isto é, é um elemento, que constitui a sua *essência*, é a própria *essência*. Constituindo a *essência* divina, a *existência* não pode deixar de ser um predicado *essencial*.

2 O argumento é de S. Tomás, (*Quod.* 2, a 3). — Se o *ente*, enquanto *partícipe*, não é predicado *essencial* com relação às criaturas, deve concluir-se que é predicado *acidental*. — Mas, para evitar equívocos, notamos que a *existência* se chama predicado *acidental*, — não enquanto seja apenas um *modo* ou uma *determinação* da *essência* (porque a *existência* é *substancial*, quando *substancial* é a *essência*), — mas enquanto não é um elemento constitutivo da essência, não é exigida necessariamente pela essência, e, se pode estar unida com a essência, pode também não estar unida (S. Th., l. c.).

3 É claro que falamos do *ente*, enquanto é *nome*, porque só assim é que pode abranger todas as coisas, existentes e possíveis. — A proposição é um corolário das proposições antecedentes. Cada coisa, seja qual for a sua espécie e o seu estado, é uma essência, à qual compete de algum modo o ser; e por isso, o ente, que se identifica com

essa essência, constitui o fundo de todas as coisas, existentes, possíveis e imagináveis, e por tal modo as penetra, que não existe nelas elemento algum, substancial ou acidental, comum ou próprio, absoluto ou relativo, que não seja e não deva chamar-se *ente*. — Não podendo conceber-se coisa alguma *positiva*, cuja essência e noção não seja constituída pelo *ente*, e não se identifique com o *ente*, segue-se que o *ente* pode atribuir-se a todas as coisas, não só às *concretas*, mas também as *abstratas*; o que se não verifica com relação às idéias *não-transcendentais*. Assim não só dizemos: *o animal é ente*, mas também: a *animalidade é ente* (Cf. *De Ver.*, q. 21, a. 4 ad 4nm).

*

Sendo *transcendental*, a idéia de *ente* não pode ser *gênero*.

Porquanto, todo o *gênero*, se abrange as coisas contidas numa certa e determinada categoria, significada por esse gênero, não abrange as coisas contidas numa outra e diversa categoria, denotada por outro e diverso gênero: assim o gênero de *substância* não abrange as coisas contidas sob o gênero de *acidente*, e o gênero de *quantidade* não abrange as coisas conmtidas sob o gênero de *qualidade*. Ora, o *ente*, como vimos, abrange todas as coisas, que são, que podem ser e que podem conceber-se, e por isso, transcende ou excede toda a extensão de cada gênero, porque não há nem pode haver coisa alguma, que não seja *ente*. Logo, o *ente* não é *gênero*.

Além disso, o *gênero*, quando, pela sua união com as *diferenças*, desce às *espécies*, não sofre alteração na sua essência, no seu conceito, mas permanece sempre o mesmo, com todos os seus elementos, em cada uma das espécies, em que se divide. Assim, quando o gênero de *animal* recebe as diferenças de *racional* e de *irracional*, a *animalidade* não sofre alteração, mas o *homem* e o *bruto* possuem *todos* os elementos, que constituem a *animalidade*, e convêm e são semelhantes em tudo o que é significado por esse gênero. Mas não acontece o mesmo com relação ao *ente*. As diferenças, que lhe se adicionam, penetram-no íntima e completamente e alteram por tal modo a sua essência e a sua noção, que, quando se atribui aos seus inferiores, já não é e não significa a mesma coisa, que era e que significava antes da adição. Assim, quando ao *ente* adicionamos as diferenças de *dependente* e de *independente*, essas diferenças alteram o *ente* na sua própria *entidade*; porque a entidade, no ente *dependente*, exprime uma derivação, uma limitação, uma participação, — ao passo que, no ente *independente*, exclui todas essas imperfeições. Logo, o *ente* não pode ser *gênero*.

Finalmente, o *gênero* tem as suas diferenças, que significam uma coisa, a qual está *fora* da essência do mesmo gênero. Assim o *animal* tem as diferenças de *racional* e de *irracional*, e essas indicam uma coisa, que não está contida na essência de *animal*, mas está *fora* dela. Ora, não pode encontrar-se diferença alguma, que seja estranha à essência do *ente*, que não seja *ente*; porque o *não-ente*, sendo uma coisa *negativa*, não pode ser diferença, que é necessariamente uma coisa *positiva*. Logo, o *ente* não pode ser *gênero*. — Diz S. Tomás: "*Ens* non potest esse *genus* alicuius. Omne enim genus habet differentias, quae sunt *extra* essentiam generis. *Nulla autem differentia potest inveniri, quae sit extra ens*, quia *non ens* non potest esse differentia" (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 5; cf. *De Ver.*, q. 1, a. 1).

7. A idéia de ente é abstrata. — Uma idéia é e diz-se *abstrata* em dois sentidos — ou porque representa um certo elemento, precindindo dos outros elementos, de que consta uma coisa e que não estão contidos naquele elemento, — ou porque representa de um modo indeterminado *todos* os elementos, que se encontram de um modo de terminado numa coisa. Ora, a idéia de *ente*, — se não é *abstrata* no primeiro sentido, porque, não podendo haver elemento algum que não seja *ente*, essa idéia não pode representar um elemento e prescindir de outro, — é *abstrata* no segundo sentido, por representar, de um modo indeterminado, *todos* os elementos, que se encontram de um modo determinado numa coisa, pois os representa enquanto são *alguma coisa, à qual compete ao ser*. Logo, a idéia de *ente* é *abstrata*.[1]

Se o *ente* não é *gênero*, nem pode chamar-se *universal*. Com efeito, a essência do *universal* é participada de *um modo igual* pelos seus inferiores, assim o *homem* e o *bruto* participam *igualmente* da *animalidade*; ao passo que a essência de *ente* não é participada de um modo igual pelos seus inferiores, que são a *substância* e o *acidente*, etc., porque a entidade da *substância* não é a entidade do *acidente*.

Dessa *transcendência* segue-se também que a *idéia* de *ente* tem tuna *extensão máxima*, uma *compreensão mínima*, e é muito *imperfeita* quanto à representação. — Tem uma *extensão máxima*; porque abrange *todas* as coisas, que de algum modo podem ser, sem excepção alguma. — Tem uma *compreensão mínima*; porque nenhuma idéia representa menos notas, relativas a uma coisa, do que a idéia de *ente*, que só denota *o que é*. — É muito *imperfeita* quanto à representação; porque quem conhece uma coisa sob a única razão de *ente*, isto é, só enquanto é *ente*, conhece dessa coisa o *minimum* que se pode conhecer, nem a distingue das outras coisas.

1 A *abstração*, em geral, é o ato da inteligência, pelo qual consideramos uma das várias notas, que se encontram num objeto, e não consideramos as outras. — A *abstração* como se vê, importa uma *separação*, não *material* ou *real*, mas *intencional* ou *lógica*. — Divide-se em *negativa* e *precisiva*. É *negativa*, quando consideramos uma nota sem uma outra, e julgamos também que esta outra nota não está unida com a primeira, ou que está separada dela; assim, considerando uma parede sem a sua cor, alguém poderia dizer: *a parede não tem cor*. É *precisiva*, quando consideramos uma nota sem uma outra, e abstemo-nos de julgar se esta outra nota está unida, ou não, com a primeira; assim podemos considerar a parede sem a cor, não emitindo juízo algum. — A abstração *negativa* chama-se de *composição* e de *divisão*; a *precisiva* chama-se de *simplicidade*. (*Sum. Th.*, p. I. q. 85, a. 1 ad 1). — A abstração *precisiva* pode ser *total* e *formal*. É *total*, quando uma essência *superior*, ou mais *universal*, (que é um *todo* relativamente à essência *inferior*), se considera sem as notas, que a limitam e determinam a uma espécie, ou a um indivíduo: assim podemos considerar o *animal* sem o *racional*, e o *homem* sem *Pedro*. É *formal*, quando uma essência, que exerce o

múnus de *forma*, se considera como que separada do sujeito, em que subsiste ou a que adere; assim podemos considerar a *humanidade*, sem relação nos indivíduos humanos (*Sum. Th.*, p. I, q. 40, a. 3). — Como se vê, nestas espécies de abstração, a coisa *abstrata* é diversa da coisa, da qual a primeira foi separada pela inteligência. Assim, quando se considera o gênero sem a espécie, e a espécie sem o indivíduo, isto é, quando se abstrai da espécie o gênero (do *homem* o *animal*), ou do indivíduo a espécie de *Pedro* o *homem*), o gênero é diverso da espécie, e a espécie é diversa do indivíduo (assim, a diferença *específica* é diversa do *animal*, e as notas *individuais* são diversas das notas *específicas*). — Como dissemos, a *espécie* tem mais *compreensão* que o *gênero*, e o *indivíduo* tem mais *compreensão* que a *espécie*; e por isso, da *espécie* se abstrai o *gênero*, e do *indivíduo* a *espécie*, como do todo se abstrai a parte.

Além dessa abstração, que é *própria*, há uma outra abstração *imprópria*, a qual consiste em representar e exprimir de um modo indeterminado ou confuso uma coisa, que existe em si mesma de um modo determinado. Nesse caso, a idéia *(objetiva) abstrata* não é diversa da coisa, de que ela se abstrai, mas é a mesma coisa, concebida e representada de um modo indeterminado. — Esse modo de representar suma coisa pode chamar-se *abstração* num sentido lato, enquanto essa idéia (objetiva), que por ser indeterminada não pode encontrar-se, como *tal*, na realidade, onde tudo é determinado, foi como que extraída das existências determinadas.

Que a idéia de *ente* seja o resultado de uma *abstração*, ninguém pode contestá-lo. Uma idéia *comuníssima* e *transcendental*, como a idéia de *ente*, não pode deixar de ser *abstratíssima*. — Mas não pode ser o resultado de uma abstração própria. Porquanto, essa abstração, tanto a *precisiva-total* como a *precisiva-formal*, supõe e exige que a noção ou idéia, que se abstrai, seja diversa da noção ou idéia, da qual se abstrai a primeira, e que uma não inclua outra. Ora, não há idéia nenhuma que seja diversa da idéia de *ente* e que não inclua a idéia de *ente*; porque não há coisa alguma, que seja diversa, do *ente*, e que não seja *ente*. Logo, a idéia de ente não pode ser *abstrata* por uma abstração *própria*, ou *propriamente dita*. — Parece-nos, pois, menos exata a afirmação: que todas as coisas convêm na única razão de *ente, pelo fato de se prescindir das notas próprias*, pelas quais uma coisa diverge de outra. Porquanto, a afirmação supõe que essas notas *próprias* sejam *estranhas* ao *ente*; porque só nessa suposição pode prescindir-se delas, para se procurar nas coisas elementos ou notas de *entidade*, em que todas convenham e pelas quais sejam chamadas *entes*. Ora, essas notas *próprias*, por representarem os *especiais modos de ser*, não são estranhas ao *ente*, mas estão atualmente incluídas e identificadas com o *ente*, embora de um modo indeterminado; e por isso, não podemos prescindir delas, quando se procuram as notas comuns de *entidade*, pelas quais todas as coisas convêm na única razão de *ente*. Assim, querendo indicar as notas, pelas quais o homem e o bruto convêm na única razão de *animal*, se podemos e devemos prescindir das notas *próprias*, que não constituem a essência de *animal* e que são as diferenças *racional* e *irracional*, não podemos e não devemos prescindir das notas, que constituem essa essência.

Se a idéia de *ente* não é o resultado de uma abstração *própria*, é o resultado de uma abstração *imprópria*. Com efeito, quando dizemos *ente*, a inteligência percebe

uma coisa confusa, que não é determinada a esta ou aquela classe de coisas, e que, todavia, se encontra em todas as coisas. E essa idéia não se limita a denotar uma ou outra perfeição ou nota de uma coisa, mas abrange e denota a coisa, como é em si mesma, com todas as suas perfeições, com todos os seus elementos, — não enquanto são perfeições ou elementos desta ou daquela natureza, mas enquanto são *alguma coisa*, enquanto são *entes*. Assim, quando ouço dizer: *Pedro é ente*, percebo esse indivíduo como é em si mesmo, com todas as propriedades, específicas e individuais, de que ele é atualmente dotado, e percebo tudo isso de um modo indeterminado e confuso, enquanto tudo isto é *alguma coisa*. Desse modo, e nesse sentido, a idéia de *ente* é e diz-se *abstrata*, porque se abstrai das coisas, como um conceito indeterminado se abstrai de um objeto determinado. — Nem podia ser de outro modo. Sendo predicado *essencial* e *comum* a todas as coisas, isto é, entrando na *essência* de todas as coisas e de todas as diferenças, substanciais e acidentais, o *ente* não se distingue realmente dos seus inferiores, e por isso, não pode separar-se deles; porque uma coisa não pode separar-se de si mesma. Não podendo separar-se dos seus inferiores, o *ente* não pode deixar de os representar na *totalidade* do ser, que eles possuem; e, se os não representa de um modo determinado ou distinto, representa-os de um modo indeterminado ou confuso. — A coisa, pois, que o *ente* representa, é a mesma que existe na realidade; embora dessa coisa possa haver e haja dois conceitos — um indeterminado ou confuso, que é o do *ente*, — outro determinado ou distinto, que é o conceito *próprio*. — Por isso, quando ao conceito de *ente* se adiciona alguma diferença, por ex., *existente em si*, não se adiciona ao *ente* uma coisa estranha, mas, se lhe adiciona de um modo *distinto* o que já estava contido nele de um modo *confuso*.

Desses princípios resultam os seguintes corolários.

1º) O *gênero* e o *ente* referem-se diversamente aos seus inferiores. — O *gênero* inclui as diferenças, não em *ato*, mas em *potência*; o *ente* encerra os *diversos modos de ser* em *ato*, ainda que de um modo confuso. — O *gênero* é por si indeterminado com relação aos seus inferiores e não sabe dessa indeterminação, se não lhe se adicionarem, como coisas estranhas, as diferenças, que só encerra em *potência*; o *ente* é *indeterminado* com relação aos seus inferiores, mas, para sair dessa indeterminação, não precisa da adição de coisas estranhas, porque já as contém em *ato*.

2º) A idéia de *ente* não é *inata*. Uma idéia não é *inata* quando se abstrai das coisas criadas, percebidas pelos sentidos. Tal é a idéia de *ente*; visto que tudo o que percebemos pelos sentidos contém em si a razão de *ente*. — Além disso, estando a idéia de *ente* contida em todas as idéias, devemos concluir — ou que nenhuma idéia se abstrai das coisas criadas, — ou que se abstrai também a idéia de *ente*. Ora, é falso que nenhuma idéia se abstrai das coisas criadas. Logo, abstrai-se também a idéia de ente. — São os sequazes de *Rosmini* que ensinam o *inatismo* da idéia de *ente*, à qual negam todo o valor *objetivo*. A razão, que apresentam é que essa idéia não pode ser *abstraída* das coisas criadas por uma abstração *própria*. Mas essa razão é vã: porque, como vimos, a idéia de *ente* pode ser e é efetivamente *abstraída* das coisas criadas, não por uma abstração *própria*, mas por uma abstração *imprópria*. Como também, se a idéia de *ente* não tivesse valor *objetivo*, não poderia levar-nos ao conhecimento das

coisas *reais* (como deve, mesmo na opinião dos adversados), e a Ontologia, que tem por objeto o *ente*, seria uma quimera.

*

À *abstração* opõe-se a *contração* ou *determinação*. Assim como há duas espécies de abstração, assim também há duas espécies de *determinação*. Por isso, se uma idéia se abstrai por abstração *própria*, enquanto se separa mentalmente de outra, que não está contida nela, essa idéia contrai-se ou determina-se por uma *composição*, enquanto lhe se acrescenta uma nota, que tinha sido deixada de parte e que é estranha à mesma idéia determinável. Assim a idéia de *animal* determina-se pela diferença *racional*, que é uma coisa estranha à mesma idéia de *animal*. — Se, porém, a idéia se abstrai por abstração *imprópria*, enquanto se considera de um modo indeterminado o que existe em si de um modo determinado, então essa idéia contrai-se ou determina-se, não enquanto lhe se acrescenta uma diferença estranha, mas enquanto de confusa se torna distinta, isto é, enquanto representa de um modo distinto a mesma coisa, que antes representava de um modo confuso. — Ora, a idéia de *ente* não pode ser determinada, enquanto lhe se acrescentam verdadeiras diferenças, específicas ou individuais, que lhe sejam estranhas: porque, sendo o ente o predicado *essencial* e *comum* a todas as coisas, não há nem pode haver diferença alguma, que seja estranha ao próprio *ente*. — Se a idéia de *ente* não pode ser determinada por diferenças estranhas, deve ser determinada enquanto se torne *mais expressiva*, representando de um modo distinto o que antes representava de um modo confuso, e exprimindo claramente o *modo de ser*, que ela — a comuníssima idéia de *ente* — não exprime.

Desenvolvamos esse último ponto.

Ente significa uma *coisa*, que possui o *ser*. O *ser* pode ser possuído por *vários* e diversos *modos*. Assim o modo, porque o *ser* é possuído pelo Criador (Ente *por essência*), é diverso do modo, porque o *ser* é possuído pela criatura (ente *por participação*); e o modo porque o *ser* é possuído pela *substância* (ente *existente em si*), é diverso do modo, porque o *ser* é possuído pelo *acidente* (ente *existente no sujeito*). Esses *vários* e *diversos modos*, que estão contidos sob a *extensão* de *ente*, exprimem os diversos graus de entidade e constituem as diversas essências ou os diversos gêneros das coisas. Por isso, embora sejam todos *entes*, contudo um é mais *ente* do que um outro, um tem mais *compreensão* do que um outro, como duas luzes podem diferir uma de outra, não enquanto são *luzes*, mas enquanto uma é mais *intensa* do que a outra. — Abrangendo o *ente* sob a sua extensão *vários* e *diversos modos* de *ser*, a idéia de *ente* permanece *indeterminada* e continua a convir a todas as coisas, que de algum modo possuem o ser. Mas, desde que se determine *o modo de ser*, determina-se com isso a idéia de *ente*, a qual já não pode convir a todas as coisas, que possuem de algum modo o *ser*, mas exclusivamente às coisas, que possuem *esse modo* de ser, ou possuem o ser por *esse modo*, e que já não são chamadas simplesmente *entes*, mas recebem um nome expressivo *desse modo* de ser. (Esse novo nome é o próprio *ente* enquanto denota um *certo modo de ser*). Assim, se adicionamos ao *ente* essa nota — *existente em si*, indicamos um *modo de ser*, não indicado pelo ente e exclusivamente próprio dos entes, que,

18. A idéia de ente não é unívoca, mas é análoga.

a) Não é *unívoca*. Uma idéia é *unívoca*, quando se atribui aos seus inferiores *numa* e *mesma significação*. Ora, a idéia de *ente* não se atribui aos seus inferiores *numa e mesma significação*; aliás todas as coisas seriam iguais, porque todas se chamam *entes*. Logo, a idéia de *ente* não é *unívoca*.

b) Mas é *análoga*. Uma idéia é *análoga*, quando se atribui aos inferiores numa significação, que não é — *nem totalmente diversa*, — *nem totalmente idêntica*. Ora, a idéia de *ente* atribui-se aos inferiores numa significação, que não é — *nem totalmente diversa*, porque *ente* denota uma coisa, que tem o *ser*, e todas as coisas têm o *ser*, — nem *totalmente idêntica*, porque o *ser* de uma coisa é diverso do *ser* de outra. Logo, a idéia de *ente* é *análoga*.[1]

---

para subsistirem, não precisam do apoio de um sujeito e que se chamam *substâncias*. (*Substância* é o *ente* enquanto existe *em si*). Como se vê, essa determinação do *ente* não é devida ao fato de lhe se acrescentarem diferenças estranhas, mas é devida ao fato de a mesma idéia exprimir de um modo *distinto* esse *modo de ser*, que antes exprimia de um modo *confuso* (*De Ver.*, q. 1, a. 1).

1 A verdade, proposta no texto, é da máxima importância.

A idéia de *ente* não é *unívoca*. Uma idéia, como dissemos, é *unívoca*, quando se atribui aos seus inferiores *numa* e *mesma* significação. Assim a idéia de *animal* (enquanto *gênero*) é *unívoca*, porque, quando se atribui ao homem e ao bruto, significa sempre uma e a mesma coisa — o *vivente sensitivo*; como também é *unívoca* a idéia de *homem* (enquanto *espécie*), porque, quando se atribui a Pedro, a Paulo, a cada um dos indivíduos humanos, denota sempre o *animal racional*. Ora, a idéia de *ente*, quando se atribui aos seus inferiores, não se toma *numa* e *mesma significação*. De fato, o *ente* pode atribuir-se a Deus e à *criatura*, à *substância* e ao *acidente*, às *várias substâncias* e aos *vários acidentes*. — Atribuído a Deus, *ente* significa o ser imparticipado, independente, infinito; atribuído à *criatura*, significa o ser participado, dependente, finito. — Atribuído à *substância*, o ente significa o ser que existe *em si mesmo*; atribuído ao *acidente*, significa o ser que existe *num sujeito*. — Atribuído a uma certa *substância*, por exemplo, ao *homem*, o ente significa o ser de uma espécie; atribuído a uma outra *substância*, por exemplo, ao *cão*, significa o ser de uma espécie diferente. — Atribuído a um determinado *acidente*, p. e., à *quantidade*, o ente significa *um certo modo de existir num sujeito*; atribuído a um outro *acidente*, por ex., à *qualidade*, significa um outro e diferente *modo de existir no sujeito*. — Sendo diversa a relação das coisas com o *ser*, o *ente*, que significa *uma coisa*, à *qual compete o ser*, deve ter uma significação *diversa*, conforme a diversidade dessa relação. Logo, a idéia de *ente* não é *unívoca*. — Em poucas palavras: o *ente* denota o *ser* das coisas; ora, o *ser* de uma coisa é diverso do *ser* de outra coisa; logo, o *ente* não é *unívoco*.

O que deixamos dito demonstra o erro dos que ensinam que o *ente* é o *gênero supremo* de todas as coisas. Na verdade, todo o *gênero*, quando se atribui aos seus inferiores, toma-se sempre em significação *unívoca*. Ora, o *ente* não se toma, como vimos, numa significação *unívoca*. Logo, *rigorosamente falando*, o *ente* não é o *gênero supremo* das coisas. — Dizemos — *rigorosamente falando*; porquanto, se por *gênero* se entende — não um dos *cinco universais* ou *predicáveis*, de que se ocupa a Lógica, — mas qualquer noção *comum*, que se refere a muitos inferiores e que pode ser determinada de algum modo, nada obsta a que o *ente* se chame *gênero*. Mas, então, é necessário acrescentar que o *ente* é *gênero em sentido lato*; o que significa que o *ente* é uma *noção análoga, em que todas as coisas convêm*.

Erram, pois, os *panteístas*, quando dizem que o *ente* se deve atribuir a Deus e às criaturas numa significação *unívoca*. Repetimos que o ente, quando se atribui a Deus, significa o Ser infinito, independente, necessário; mas, quando se atribui às criaturas, significa uma coisa finita, dependente, contingente. — Erram também *Tiberghien* e os *panenteístas*, que confundem o ente *ontológico*, que é o ente *comum*, com o ente *teológico*, que é Deus. O ente *ontológico* é *indeterminado* e *perfectível*; ao passo que o ente *teológico* é *determinado* e *perfeitíssimo*.

b) Se a idéia de *ente* não é *unívoca*, é *análoga*. Uma idéia é *análoga*, quando, como dissemos, se atribui aos inferiores numa significação — *nem totalmente diversa, nem totalmente idêntica*, isto é, quando representa vários seres, que convém e diferem entre si na própria coisa, denotada pela idéia. Mas, Deus e a criatura, a substância e o acidente, *os diversos gêneros* dos acidentes, *convêm* e diferem na própria razão de *ente*. — Com efeito, Deus e a *criatura* convêm em que são alguma coisa e não são *nada*, e *diferem* em que Deus é *infinito* e a criatura é *finita*. Ora, *infinito* e o *finito convêm* na razão de *ente*, porque são *alguma coisa*; mas *diferem* na mesma razão de *ente*, porque o *infinito* é ente *independente, necessário*, ao passo que o *finito* é ente *dependente, contingente*. — A *substância* e o *acidente* convêm em que são entes, — mas diferem em que a substância *existe em si* e o acidente *existe num sujeito*. Ora, o *existente em si* e o *existente num sujeito convêm* na razão de *ente*, enquanto ambos são, sua total realidade, alguma coisa; mas diferem na mesma razão de *ente*, enquanto o *existente em si* é um *ente*, intrinsecamente independente de um sujeito, a que adira, ao passo que o *existente no sujeito* é um *ente*, intrinsecamente dependente do seu sujeito. — Os *diversos gêneros dos acidentes* convêm todos na razão de *acidente*, mas diferem nos *modos especiais*, porque determinam a *substância*. Ora, esses *modos especiais* convêm na razão de *ente*, enquanto também eles são alguma coisa; mas diferem na mesma razão de *ente*, porque essa *alguma coisa* é essencialmente diversa em cada um deles. — Se todas as coisas convêm e diferem na própria razão de *ente*, isto é, enquanto são *entes*, é claro que a idéia de *ente* é *análoga*.

A razão, porque a idéia de *ente* é *análoga* com relação a Deus e às criaturas, é a seguinte. Deus é a causa de todas as criaturas. Ora, como deve haver uma certa semelhança entre a causa e o efeito, devemos dizer que entre as perfeições das criaturas e as perfeições do Criador se encontra uma semelhança, uma analogia, ainda que remotíssima. Por causa dessa semelhança, ou analogia, as *idéias*, que exprimem

19. A idéia de ente é a primeira no método sintético mas é a última no método analítico.

a) É a *primeira* no método *sintético*. Porquanto, é próprio da nossa inteligência partir das idéias *comuns* e *simples* e chegar às *particulares* e *compostas*; e esse processo constitui o método *sintético*, que vai dos objetos que tem *menos* para os que têm *mais compreensão*. Ora, não há nem pode haver idéia mais *comum* nem mais *simples* do que a de *ente*, que, tendo a máxima extensão, tem a mínima compreensão. Logo, a idéia de *ente* é a *primeira* no método *sintético*.

b) Mas é a *última* no método *analítico*. Porquanto, o método *analítico* consiste em resolver um objeto nas suas notas, começando pelas que têm *mais compreensão* para chegar às que têm *menos*. Ora, não há nem pode haver idéia complexa, que se não resolva finalmente na simplicíssima idéia de *ente*; porque não há nem pode haver outra idéia, que possa ter uma *compreensão* menor que a de *ente*. Logo, a idéia de *ente* é a *última* no método *analítico*.[1]

---

as perfeições de Deus e das criaturas, se não podem ser *unívocas*, devem ser e são *análogas*. — Se não existisse essa semelhança, essa analogia entre Deus e as criaturas, não poderíamos conhecer a Deus, nem de um modo inadequado; porque só conhecemos a Deus pelas criaturas e nas criaturas. (*De pot.*, q. 7, a. 7.).

Objetam: se a idéia de *ente*, quando atribuída a Deus e à criatura, fosse *análoga*, haveria uma coisa *anterior* ao próprio Deus; porque uma coisa, que é *comum* a dois inferiores, é naturalmente *anterior* a esses inferiores. Ora, repugna que haja uma coisa *anterior* a Deus. Logo, a idéia de *ente*, quando atribuída a Deus e à criatura, não é análoga.

Resposta. O *ente*, embora, no seu conceito *abstratíssimo* e *universalíssimo*, importe uma coisa *comum* a Deus e à criatura (enquanto ambos são *entes*), contudo não pode dizer-se *anterior* a Deus e à criatura. Porquanto, o *ente* convém na plenitude da sua significação a Deus, e à criatura só quase vem por um modo diminuto ou limitado: porque Deus é o próprio *ser subsistente*, e a criatura é ente *por participação*. Identificando-se com Deus o ente tomado em toda a sua plenitude, não podemos dizer que o mesmo ente é *anterior* a Deus; porque o predicado não pode exceder o sujeito.

1 A conclusão é um corolário das conclusões precedentes.

A idéia de *ente* é a *primeira* no método *sintético*. Porquanto, a primeira idéia, que ocorre à nossa inteligência à vista de um objeto, é que esse é *alguma coisa*. Era seguida, a idéia de *ente*, como dissemos, *determina-se*, faz-se *própria* e *particular*, — não enquanto se lhe acrescentam diferenças *específicas*, porque ao ente não pode acrescentar-se nada que não seja ente, — mas enquanto, por meio de novos conceitos, que exprimem os *vários modos de ser*, concebemos clara e distintamente aquele objeto, que no princípio tínhamos apreendido confusa e indeterminadamente sob a simples noção

de *ente*. — Para evitarmos equívocos, notamos que a idéia de *ente* é *direta* e *reflexa*. *Direta* é a que se concebe *imediatamente* e sem estudo; *reflexa* é a própria idéia *direta*, que se desenvolve e completa por meio da atenção e da reflexão. A *direta* é confusa e indeterminada: a *reflexa* é distinta e explícita. A *direta* é vulgar; a *reflexa* é científica. A idéia de *ente*, que precede toda outra idéia, é a *direta*.

É, pois, manifesto o exagero de *Reid* e de *Cousin*. *Reid* diz: "Os primeiros passos da *noção* e do *juízo* escondem-se numa região desconhecida, como as nascentes do Nilo". *Cousin* acrescenta: "Como chegar até aos princípios do conhecimento humano, que se escondem como as nascentes do Nilo?". — *Reid*, *Cousin*, *Damiron*, *Kant*, *Gioberti* e *Rosmini* ensinaram que o *primeiro* ato da inteligência não é o conhecimento do *ente*, mas é a formação dos *juízos intuitivos*. A falsidade dessa opinião é manifesta. O juízo, imediato ou mediato, é composto de *idéias*; e essas, antes de serem unidas ou separadas pelo *juízo*, devem ser forçosamente conhecidas em si mesmas. Logo, o *primeiro* ato da inteligência não pode ser o *juízo*, embora *intuitivo*, mas deve ser, naturalmente, a *idéia*.

A idéia de *ente* é a última no método *analítico*. Atesta-nos a experiência — que todas as idéias se resolvem na idéia de *ente*, — e que essa não se resolve noutra mais simples. Com efeito, se nos perguntarem: *o que é o homem?* — respondemos: *é o animal racional*. Se continuarem: *o que é o animal?* — dizemos: *é o vivente sensitivo*. Se insistirem: *o que é o vivente?* — dizemos: *é a substância que se move a si mesma*. Se replicarem: *o que é a substância?* — respondemos: *é o ente que existe em si*. Se insistirem: *o que é o ente?* — não é possível responder a essa pergunta por uma definição rigorosamente científica, sem se incorrer num círculo vicioso, visto que toda a idéia contém a idéia de *ente*. — S. Tomás reassume o pensamento da verdadeira filosofia, que é a do *senso comum*, nestas palavras: "Illud, quod *primo* intellectus concipquaseasi notissimum, et in quod omnes suas conceptiones resolvit, est *ens*" (*De Ver.*, q. 1, a. 1).

*

Para completarmos as noções relativas ao ente *real*, que forma o objeto da Ontologia, diremos alguma coisa acerca do *nada*, que é o *oposto* do *ente real*, o acerca do *ente de razão*, que é o *intermédio* entre o *ente real* e *ada*.

a) Nada. — *Nada* é a *negação* ou *ausência* de *ente*; é o *não-ente*. — O *nada* é oposto ao *ente*, como a remoção é oposta à posição.

O *nada* não pode ser concebido *por si mesmo*; porque o objeto da inteligência é o *ente*, isto é, uma coisa concebida enquanto *é*. Diz S. Tomás: "*Non-ens* non habet in se unde cognoscatur" (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 3 ad 2). — Se não pode ser conhecido por si mesmo, o *nada* deve ser conhecido pelo seu *oposto*, que é o *ente*, enquanto *comum* a todas as coisas. De fato, a nossa inteligência não pode entender a *ausência* de uma especial determinação do ente, se não entendendo um objeto, em que essa determinação do ente se encontra; assim não podemos entender a ausência da razão no bruto, se não porque conhecemos a razão no homem. Ora, o *nada*, ou o *não-ente* denota a ausência de *ente*, enquanto é *comum* a todas as coisas. Logo, não podemos entender o *nada* senão por meio do *ente* (*comuníssimo*), ao qual se opõe o próprio *nada*, isto

20. O ente e o princípio de contradição. — Concebida a idéia de *ente*, a nossa inteligência apreende o princípio de *contradição*, que

---

é, senão enquanto entendemos o *nada* como *ausência de ente*. — Por isso, o termo, a que se refere a idéia do *nada*, não é o próprio *nada*, mas é o *ente*, que é negado pelo *nada*; assim o conceito das *trevas* tem por termo, não as próprias *trevas*, mas a *luz*, de que as *trevas* são a negação. — Daí se segue que a idéia do *nada* é *posterior*, na ordem da *natureza* e da *idealidade*, à idéia de *ente*; porque não o *ente* é a negação do *nada*, mas o *nada* é a negação do *ente*. É *pelo* ente e *depois* do *ente* que se concebe o *nada*; a negação é *posterior* à afirmação.

Os modernos sofistas dizem coisas absurdas acerca do *nada*. — Para alguns deles, o *nada* não é menos *real* do que o *ente*. Diz *Michelet*: "O *nada* é uma categoria mais rica que o *ser*. O *nada*, pois, não tem menos direito à existência que o *ente*" (*Esquisse de Logique*). — *Hegel* diz que o *ente* e o *não-ente* (isto é, o *ser* e o *não-ser*) se identificam no ente *potencial*, isto é, no *ente-nada*, assim como o homem e o bruto se identificam no mesmo *gênero*, que é *animal*. — *Bergson* afirma que a idéia do *nada* é uma contradição. Eis as suas palavras: "A idéia do *nada* é uma idéia que se destrói a si mesma, é uma pseudoidéia, uma simples palavra... tão absurda como a de um círculo quadrado" (*L'Evolution créatrice*, p. 307).

b) Ente de razão. — *Ente de razão* é o que existe *exclusivamente* na inteligência; tal é a *cegueira*, o *gênero*, etc. — É o oposto do *ente real*; porque, enquanto o ente *real* existe ou pode existir na realidade, o *ente de razão* existe exclusivamente na inteligência, embora tenha algum fundamento na realidade. Diz S. Tomás: "Illud quod non est ens *in rerum natura*, accipitur ut ens *in ratione*; unde negationes et privationes *entia* dicuntur *rationis*" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 8, a. 1. ad 3: cf. *De Ente et essentia*, c. 1). Como a consciência atesta, muitos conceitos, formados pela inteligência, representara objetos, que só têm o ser na mesma inteligência, embora tenham um fundamento na realidade; assim o conceito de *espécie* representa um objeto, que só existe na inteligência e a que nada corresponde na realidade, embora haja nessa um fundamento.

O *ente de razão* tem o *fundamento* na realidade. Com efeito, existem na realidade coisas, que ou não possuem alguma perfeição, ou estão privadas dela; daí o *ente de razão negativo* e *privativo*. Como também existem entes, que a nossa inteligência não pode conhecer como são em si mesmos, e que por isso, deve comparar e relacionar, embora entre eles não exista realmente nenhuma relação: daí o *ente de razão relativo*. — Todavia, *ente de razão* não é o que não possui uma perfeição, nem o que é privado de uma coisa, nem o que se refere a outra, mas *ente de razão* é a própria *ausência* a própria *privação*, a própria *relação*, *concebida como ente*. — A razão, porque a inteligência concebe, à maneira de *entes*, as *negações*, as *privações*, as *relações*, consiste — em que o *ente* é seu objeto *adequado*, e por isso, nada pode perceber senão à maneira de *ente* (quanto às *negações* e *privações*), — e em que ela é limitada, e por isso, não podendo conhecer as coisas em si mesmas, procura conhecê-las pela relação com outras (quanto às *relações*). — De onde se vê a diferença entre o *ente de razão* e o *nada*. O *nada* é o *não-ente*, sem fundamento na realidade; o *ente de razão* é o *não-ente*, mas concebido à *maneira de ente* e fundado na realidade.

se enuncia pela fórmula seguinte: *um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto*. — Esse princípio chama-se de *contradição*, porque *ser* e *não-ser* são coisas contraditórias. — Para a *contradição* são necessários três requisitos: — 1º) que seja um e o mesmo o *sujeito*, de que se fala; — 2º) que seja um e o mesmo o *predicado*, que se atribui ao sujeito; — 3º) que o predicado se atribua ao sujeito *ao mesmo tempo* e sob o *mesmo aspecto*.[1]

21. O princípio de contradição é anterior a todos os outros princípios. — O princípio de *contradição* é *anterior* a todos os outros princípios, tanto na ordem *lógica*, ou do *conhecimento*, como na ordem *ontológica*, ou da *realidade*.

a) É anterior na ordem *lógica*. — O princípio de *contradição* será anterior a todos os outros princípios na ordem *lógica*, se for percebido antes de todos os outros. Ora, dá-se precisamente isto; porque o princípio de *contradição* consta da idéia de *ente*, e essa é percebida

1 Da idéia de *ente* derivam três *princípios*: o princípio de *identidade*, de *contradição*, e de *exclusão do meio* ou *do terceiro*. — O princípio de *identidade* exprime-se pela fórmula seguinte: *o que é, é*. Chama-se assim, porque exprime a *identidade* do predicado com o sujeito. — O princípio de *contradição* exprime-se por diversas fórmulas, todas equivalentes, como são estas: *o ente exclui o não-ente; é impossível que uma coisa seja e deixe de ser ao mesmo tempo; um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto*. Esse princípio importa a máxima das oposições, que é a oposição de *contradição*, em que se fundam todas as outras oposições. — O princípio de *exclusão do meio* ou *do terceiro* (*exclusi medii, exclusi textii*) exprime-se assim: *uma coisa ou é, ou não é*, e significa que entre essas duas coisas, que são o *ser* e o *não-ser*, não há uma *terceira coisa*, ou um *meio termo*. — O princípio de *identidade*, ainda que seja naturalmente *anterior* ao de *contradição*, como a afirmação é naturalmente anterior à negação, contudo não serve para a ciência, é simplesmente inútil como meio de demonstração; porque a proposição *menor*, que se havia de acrescentar, seria idêntica à conclusão: o que é inútil e ridículo, como se vê neste exemplo: *o que é, é; ora, tu és; logo, tu és*. — O princípio de *exclusão do meio*, ou identifica-se com o de *contradição*, ou está contido nele: porque uma coisa, que nem fosse nem deixasse de ser, seria e deixaria de ser, como se vê pela inspeção dos termos. — Portanto, ocupamo-nos do princípio de *contradição*. Esse princípio é *negativo*, quanto à fórmula, mas, quanto à *substância*, é, ao mesmo tempo, negativo e afirmativo. Porquanto, denota ele que o que é, é de tal modo, que não pode deixar de ser. Ora, isto não é mera negação, mas é uma negação, fundada numa afirmação. É o ser que se afirma, e essa afirmação chega a excluir o não-ser, como incompatível. — Mas não estranhemos se esse princípio, que é o fundamento de todos os outros juízos, afirmativos e negativos, contém, na sua simplicidade, uma e outra parte, excluindo uma de outra.

antes de todas as outras idéias, de que constam os outros princípios. Logo, o princípio de *contradição* é anterior a todos os outros princípios na ordem *lógica*.[1]

b) É anterior na ordem *ontológica*. — O princípio de *contradição* será anterior a todos os outros princípios na ordem *ontológica*, se estiver implicitamente contido em todos os outros e a todos comunicar a própria firmeza. Ora, o princípio de *contradição* — está implicitamente contido em todos os outros princípios, porque o *ente*, de que ele consta, está contido em todas as coisas, de que constam os outros princípios, — comunica a própria firmeza a todos os outros princípios, porque, se não se admitisse o princípio de *contradição*, uma coisa poderia ser e deixar de ser, e por isso, os outros princípios poderiam ser verdadeiros e falsos, e assim deixariam de ser *princípios*. Logo, o princípio de *contradição* é anterior a todos os outros princípios na ordem *ontológica*.[2]

---

1 Concebida a idéia de *ente*, a inteligência descobre imediatamente o princípio de *contradição*. Porquanto, não pode conceber-se o *ente*, sem que ao mesmo tempo se conceba a sua *negação*, isto é, sem que se conceba que se é *ente*, não é *não-ente*, e por isso, sem que se afirme o princípio de *contradição*. Assim como, na série das idéias, ou das simples apreensões, há uma idéia que é a primeira na ordem *lógica*, e que todas as outras idéias supõem, porque nada podemos conhecer, se não conhecermos o *ser*, o *ente*, assim também, na série dos juízos, ou dos princípios, *comuns* a todas as ciências, há um princípio, que, na ordem *lógica*, precede todas as afirmações e todas as negações e que é *negação* da *coexistência* dos *contraditórios*, do modo que não podemos admitir nenhum outro princípio, sem que primeiramente se admita o princípio de *contradição*.

Descartes estabeleceu, como primeiro princípio de toda a demonstração, o célebre entimema: *penso, logo existo*. Alguns discípulos desse escritor disseram que esse princípio se reduz ao seguinte: *tudo o que está contido na idéia clara de uma coisa, deve afirmar-se dessa coisa*. — Ambas essas opiniões são falsas. Na verdade, a idéia de *pensamento* e de *sujeito pensante* pressupõe a idéia de *ente*, como o próprio *Descartes* confessa (*Princ. phil.*, p. 1, n. 10), e por isso, pressupõe o princípio de *contradição*, que sucede imediatamente à idéia de *ente*. Ademais, se não pressupusermos o princípio de *contradição*, poderíamos pensar e não pensar, existir e não existir, uma coisa poderia ser e deixar de ser contida na outra, e assim seria impossível formar uma conclusão legítima.

2 O princípio de *contradição* está implicitamente contido em todos os outros princípios. Porquanto, todo o princípio, quer comum, quer próprio, exprime uma determinação do *ente*. Exprimindo uma determinação do *ente*, todo o princípio deve conter e contém implicitamente o princípio, que se refere ao mesmo *ente* e que é o princípio de *contradição*. Assim, este princípio: *o todo é maior que uma sua parte* — contém o princípio de *contradição*, porque supõe que o *todo* é todo e não é *parte*, e por isso, supõe que uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo

22. Evidência de princípio de contradição. — O princípio de *contradição* é tão evidente, como é evidente a idéia de *ente*, de que ele consta. De fato, apenas concebida a idéia de ente, a inteligência vê imediatamente que o *ente* não pode ser *não-ente*, e, sem alguma necessidade de raciocínio, pronuncia o princípio de *contradição*.[1]

---

aspecto. — De onde se segue que o princípio de *contradição* comunica a própria firmeza a todos os outros princípios. Porquanto, a razão, porque não duvidamos da verdade dos outros princípios, é que, se eles fossem falsos, deveria afirmar-se e negar-se uma coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Assim, se não duvidamos do princípio — o *todo* é *maior que uma sua parte*, se estamos certos de que o *todo* não iguala mas excede uma sua *parte*, é porque o *todo* é o *todo*, e a *parte* é a *parte*, é porque uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Portanto, a verdade dos outros princípios supõe a verdade do princípio de *contradição*, em que todos acham firmeza e fundamento. A negação do princípio de *contradição* importa a destruição de toda a ciência e de toda a certeza. — Advertimos que o princípio de *contradição* só *indiretamente* demonstra a verdade dos outros princípios; pois esses, sendo por si evidentes, não admitem uma demonstração direta ou rigorosa.

Mas devemos evitar os exageros. Ainda que o princípio de *contradição* esteja implicitamente contido em todos os outros princípios, e a todos comunique a própria firmeza, todavia não devemos concluir que, por meio dos outros princípios, não podemos adquirir e não adquirimos conhecimentos novos. O princípio de *contradição* está para os outros princípios, como a idéia de *ente* está para as outras idéias. Ora, assim como do fato de termos a idéia de *ente* não se segue que podemos e devemos prescindir das outras idéias, que exprimem coisas, que não exprime a idéia de *ente*, assim também do fato de concebermos o princípio de *contradição* não se segue que podemos e devemos prescindir dos outros princípios, que exprimem juízos, que não exprime o princípio de *contradição*.

De onde se vê o erro de *Wolf*, quando ensina que todas as ciências derivam exclusivamente do princípio de *contradição*. — O princípio de *contradição* é o primeiro princípio na ordem *ontológica*, enquanto todos os outros princípios o supõem, de modo que não se pode negar aquele, sem se negarem também esses. Mas, daí não pode concluir-se que todas as ciências derivam desse princípio. Na verdade, o princípio de *contradição* é *universal* e *indeterminado*; ora, de um princípio *universal* e *indeterminado* não pode resultar o conhecimento de nenhum objeto *particular* e *determinado*, porque a *compreensão* do *particular* e do *determinado* é maior que a do *universal* e do *indeterminado*.

1 A *evidência*, de que é dotado o princípio de *contradição*, não é um prévio princípio, de que aquele princípio derive pelo raciocínio, mas é um caráter, uma nota, que penetra intrinsecamente a verdade. E de que modo poderia o princípio de *contradição* derivar da *evidência*, como de um juízo prévio, se todo o princípio pressupõe necessariamente o de *contradição?* Quem diz: *tudo o que é evidente, é verdade*, deve pressupor e pressupõe que uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo; aliás o que é evidente podia ser, ao mesmo tempo, verdade e não-verdade.

ARTIGO II
Potência e ato

23. Potência e ato. — Todo o ente, que existe na realidade, ou é um *ato puro*, ou é um *composto* de *potência* e de *ato*. — Por isso, depois de termos explicado a noção de *ente*, devemos agora explicar a noção de *potência* e de *ato*.[1]

O princípio de *contradição* é uma verdade *analítica*, *imediatamente evidente*, e faz parte do patrimônio do *senso comum*. Não só não precisa de ser demonstrado, mas admite-se pelo fato mesmo de ser contestado. Com efeito, quem contesta uma coisa, contesta essa coisa, porque julga que não é verdade mas que é erro, e por isso, admite que uma coisa não pode ser verdade e erro ao mesmo tempo, isto é, admite o princípio de *contradição*.

Todavia não faltam os impugnadores do princípio de *contradição*, embora evidentíssimo. São os modernos sofistas, que equiparam o *não-ente*, o *nada*, ao *ente*, e fazem do *nada* um sujeito, a que dão por predicado o *ente*. — Diz *Hegel*: "O *nada*, enquanto *nada*, enquanto semelhante a si mesmo, é precisamente a mesma coisa que o *ente*" (*Ob.*, t. VI, p. 771). — *Michelet*, discípulo de *Hegel*, depois de ter dito que o *nada* é uma categoria mais rica que o ser, acrescenta: "O ser e o nada são idênticos. Do mesmo modo, a verdade e o erro são idênticos. A sua identidade constitui a verdade. A verdade, pois, não está fora do erro... Tal é também a identidade do bem e do mal. *Em que* diferem duas coisas? Esse — *em que* — é a sua identidade" (*Ensaio de Lógica*). — *Vacherot* escreve: "A nova filosofia vai mais longe que a de *Kant*. Ela generaliza o sistema das antinomias... Ao passo que o princípio de *contradição* é a lei do entendimento, o princípio de *identidade absoluta* é a lei da razão. O que a imaginação e o entendimento consideram com absurdo e contraditório, é precisamente o que a razão proclama necessário e absolutamente verdadeiro" (*A metafísica e a ciência*).

1 Todo o ente *real* — ou é *simples*, — ou é *composto*. — O ente *simples* pode ser *tal* tanto na ordem de *essência*, quanto na ordem da *existência*; como é Deus. Em tal caso, o ente é *absolutamente* simples, é pura perfeição, é o próprio ser subsistente. — O ente *composto* pode ser *tal* tanto na ordem da *essência*, quanto na ordem da *existência*; como é, por exemplo, o homem. Nesse caso, temos no mesmo ente uma *dúplice* composição: — uma na ordem da *essência*, resultante de dois princípios intrínsecos, dos quais um é determinável, ou potencial, e outro é determinante, ou atual, — outra na ordem da *existência*, resultante da própria *essência*, como de princípio *potencial*, e da própria *existência*, como de princípio *atual*. — Entre o ser *absolutamente simples* e o ser *composto* na ordem da *essência* e da *existência* pode existir e existe um outro ente, que é *simples* na ordem da *essência* e *composto* na ordem da *existência*; é o Anjo. Nesse caso, temos uma substância espiritual, que, por ser uma perfeição subsistente e completa na sua espécie, é pura ou simples na ordem da *essência*, mas que, por não existir *necessariamente*, é composta na ordem da *existência*. — O ente, que é *absoluta-*

24. Potência. — *Potência*, em geral, significa *capacidade de perfeição*, ou *aptidão* para *produzir* ou *receber* alguma *perfeição*; assim o homem tem a potência de fazer um raciocínio, e a cera de receber uma certa forma. — A *potência*, pois, denota uma coisa, que precisa de ser *completada*, ou *aperfeiçoada*.[1]

---

mente simples, é *ato puríssimo*; o ser, que é *composto* na ordem da *essência* e da *existência*, consta, em ambas as ordens, de *potência* e de *ato*; o ente, que é *simples* na ordem da *essência* e *composto* na da *existência*, é *ato puro* na ordem da *essência*, mas é *composto* de *potência* e de *ato* na ordem da *existência*. — Logo, todo o ente *real* — ou é *ato puro*, — ou é *composto* de *potência* e de *ato*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 50, a. 2 ad 3).

Agora umas advertências. — 1ª) Quando falamos na *potência* e no *ato*, não denotamos o ente que *pode* existir e o ente que existe *atualmente*; mas enumeramos e distinguimos os primeiros princípios, de que um ente *real* é intrinsecamente constituído e que não se resolvem em outros princípios mais simples. — 2ª) Quando dizemos que a *potência* e o *ato* são os dois princípios, de que é constituído o ente, não entendemos que esses dois princípios são coisas diversas dos elementos, de que consta a física realidade do ente, mas entendemos que esses elementos se referem um ao outro, como a *potência* ao *ato*, ou que dos dois elementos um tem a razão de *potência*, e outro de *ato*. Assim, quando dizemos que a essência humana é composta de *potência* e de *ato*, não queremos denotar que a nossa essência seja composta de *potência* e de *ato* e *também* de alma e de corpo; mas denotamos que desses dois elementos — corpo e alma — um, o corpo, tem razão de *potência*, e o outro, a alma, tem razão de *ato*. — 3ª) Quando num ente se encontra uma *multíplice* composição, tanto na ordem *substancial* como na *acidental*, — cada uma dessas composições resulta de elementos, um dos quais se refere ao outro, como a *potência* ao *ato*, — num só e mesmo ente pode haver várias potências e vários atos, — um elemento, que é *ato* sob um aspecto, pode ser *potência* sob outro aspecto, assim a alma é *ato* com relação ao corpo e é *potência* com relação à *existência*. — Essas noções, dadas aqui um resumo, serão desenvolvidas no corpo do tratado. — Mas lembremo-nos sempre de que a teoria da *potência* e do *ato* não é uma coisa imaginária, destituída de fundamento real, mas é o resultado de uma simplicíssima análise *experimental*. *Vacherot* escreve: "Toda a doutrina de Aristóteles funda-se sobre uma fórmula, a qual não é senão a mais abstrata e a mais elevada expressão da experiência. *Potência* e *ato*, — esses dois termos resumem todo o seu pensamento e explicam todas as coisas" (*Le Nouveau Spiritualisme*, p. 163).

1 *Potência*, pela sua própria etimologia, significa uma coisa *indeterminada*. De fato, quando dizemos: *posso*, indicamos uma capacidade nossa, uma aptidão nossa, mas não determinamos a coisa, de que somos capazes, ou para a qual temos aptidão. — Sendo *indeterminada*, a *potência* exprime, por si, uma imperfeição, ou uma ausência de perfeição. — O que aperfeiçoa, ou completa a potência, é o *ato*, que ela é capaz de produzir ou de receber. Para o ato tem a potência uma relação, uma ordem essencial; a potência não existe senão para o seu ato, o ato é o seu termo. O ato, pois,

25. Espécies da potência. — A *potência* divide-se principalmente em *lógica* e *real*, *ativa* e *passiva*, *formal* e *entitativa*.

a) Potência lógica e real. — Potência *lógica* é a capacidade que um ente, *ainda não existente*, tem de receber a existência atual. Diz-se também *objetiva*, *metafísica*, e, mais comumente, *possibilidade*. — Potência *real* é a capacidade, que um ente, *já existente*, tem de *produzir* ou de *receber* alguma perfeição. Diz-se também *subjetiva*, *física*. É essa um dos elementos de que resulta o ente real composto, e dessa nos ocupamos.[1]

b) Potência ativa e passiva. — São duas espécies da potência *real*. — Potência *ativa* é a capacidade que um ente tem de *produzir*, ou de *comunicar* uma perfeição, *substancial* ou *acidental*; assim a aptidão, que a nossa vontade tem para produzir um ato volitivo, é potência *ativa*. — Potência *passiva* é a capacidade, que um ente tem de *receber* uma perfeição, *substancial* ou *acidental*; assim a aptidão, que o ferro tem para receber o calor, é potência *passiva*.[2]

---

determina, aperfeiçoa, completa a potência. — De onde se segue que a *potência* não pode ser conhecida nem por isso, definida *em si mesma* e *por si mesma*, mas só *no ato* e *pelo ato*; porque uma coisa, que tende essencialmente para um termo, só neste e por esse pode ser conhecida. Assim, conhecemos e definimos a potência *visiva*, *auditiva*, etc., pelo ato de *ver*, de *ouvir*, etc.

1 A potência *lógica* é a mera possibilidade ou não-repugnância de uma coisa para existir. Assim, são *logicamente* possíveis outros mundos distintos do atual; porque essa pluralidade não envolve repugnância. Essa potência diz-se também — *objetiva*, porque a coisa, que tem essa potência, pode ser *objeto* da virtude criadora de Deus, — *metafísica* porque a aptidão para existir se funda na sociabilidade ou não-repugnância das notas ou das idéias. — A potência *real*, pelo contrário, não se funda exclusivamente na mera não-repugnância, mas funda-se na entidade real do sujeito, a que se atribui. Assim o homem, que existe, tem a capacidade de raciocinar. Diz-se também *subjetiva*, porque não pode encontrar-se e não se encontra senão num *sujeito*, atualmente existente. — Tratando dos princípios intrínsecos, de que se compõe o ente *real*, é claro que, nesse artigo, não nos ocupamos da potência *lógica*, mas só da *real*. Da potência *lógica* falaremos no último artigo desse capítulo.

2 *Aristóteles* (*Met.*, I. 5, l. 17) diz que a *potência* é um *princípio de ação* ou *de paixão*. Daí a divisão da potência em *ativa* e *passiva*. A potência *ativa* é um princípio, pelo qual um ente tem a capacidade de transmutar um outro ente, ou de fazer passar um outro ente do não-ser para o ser, tanto na ordem *substancial*, como na ordem *acidental*. A potência *passiva* é um princípio, pelo qual um ente tem a capacidade de ser movido ou transmutado por outro ente, tanto na ordem *substancial*, como na ordem *acidental*. — O ente, que move, deve ser distinto do ente, que é movido. Por isso, um

e o mesmo ente não pode ser e não é princípio *ativo* e *passivo* do seu movimento sob o mesmo aspecto; mas, quando se move a si mesmo, uma parte sua é o princípio *ativo* desse movimento, e uma outra parte, distinta da primeira, é o princípio *passivo*.

S. Tomás explica do seguinte modo a divisão da potência em *ativa* e *passiva*. A *potência* conhece-se e distingue-se pelo *ato*. Ora, o *ato* é dúplice: *primeiro* e *segundo*. O ato *primeiro* é a *forma*; o *segundo* é a *operação*. Esse nome de *ato* primeiramente significou a *operação*, e depois denotou também o *princípio*, de que deriva a operação e que é a forma. Sendo dúplice o *ato*, dúplice também é a *potência*: uma *ativa*, à qual corresponde o *ato segundo*, que é a *operação*; outra *passiva*, à qual corresponde o *ato primeiro*, que é a *forma*. Esse nome de *potência* primeiramente foi imposto à potência *ativa*, e em seguida à *passiva* (*De pot.*, q. 1, a. 1).

A potência *ativa* exprime *perfeição*, porque é próprio de um ser perfeito poder comunicar uma perfeição: ao passo que a potência *passiva* denota *imperfeição*, porque é próprio de um ser imperfeito poder receber uma forma, de que lhe vem o complemento. Diz S. Tomás: "Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium *activum* alicuius; *patitur* autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum" (*Sum. Th.*, p. 1, q. 25, a. 1). — Todavia, a potência *ativa*, *considerada nas criaturas*, embora exprima perfeição enquanto *ativa*, isto é, enquanto é princípio de uma entidade, contudo denota imperfeição, enquanto, recebendo em si mesma o termo do seu ato imanente, participa da índole da potência *passiva*. Com efeito, a potência *ativa*, recebendo em si mesma o termo desse ato, que se distingue dela, adquire uma nova perfeição, recebe um verdadeiro *complemento*, como ensina S. Tomás. Dissemos — *considerada nas criaturas*; porque a potência *ativa*, considerada um Deus, não se distingue do *ato*, é inteiramente *atual*, e por isso, quando opera, não produz e não recebe nenhum ato, distinto dela, e não adquire uma nova perfeição, nem recebe um complemento.

Do que deixamos explicado, vê-se que a potência *ativa* e a *passiva* concordam em algumas coisas, e noutras diferem. Concordam em que — ambas importam uma certa capacidade no sujeito, — ambas são o princípio do ato, embora de um modo diverso, porque a potência *ativa* é o princípio, *de que* o ato deriva, ao passo que a *passiva* é o princípio, *em que* o ato é recebido, — ambas são realmente distintas do ato respectivo, pois o princípio é realmente distinto do ente, de que é princípio. — Diferem em que — a potência *passiva* importa imperfeição, ao passo que a *ativa* denota perfeição, — a potência *passiva* é somente *potência*, à qual corresponde o ato primeiro, que a informa, ao passo que a *ativa* é um ato primeiro, ao qual corresponde o ato *segundo*, ou a operação, que dela deriva.

Parmênides, *Melissio*, *Zeno*, entre os antigos, *F. Herbart*, entre os modernos, ensinaram que a *potência*, sobretudo *passiva*, não passa de uma ficção da inteligência, e não se distingue da mera *possibilidade*. Pelo contrário, *Aristóteles*, seguido pelos escolásticos, antigos e modernos, e por todos os que admitem a objetividade do movimento, sustentou a realidade ou a existência da *potência*, e não só da potência *ativa*, mas também da *passiva*. E tem razão. Porquanto, a experiência mostra que no mundo se realizam mudanças, todas as vezes que um sujeito passa de um estado para

c) Potência formal e entitativa. — São duas espécies da potência *passiva*. — Potência *formal* é a capacidade de receber o *ser primeiro*, que é a *quididade* e que é comunicado pela *formal substancial*. Por isso, essa potência não tem uma entidade determinada, mas é um sujeito capaz de ser determinado para uma *essência*, ou *quididade*, pela *forma substancial*; e por isso, diz-se potência *formal*, ou *quididativa*. — Potência *entitativa* é a capacidade de receber o *ser último*, que é a *existência*. Por isso, essa potência é já uma *quididade*, ou *essência*, mas precisa de ser atuada pelo *ser*, ou pela *existência*; e, como o *ente* tira do *ser* o próprio nome, assim o sujeito, suscetível do *ser*, chama-se potência *entitativa*.[1]

---

outro, quando, por exemplo, o ferro de frio se torna quente. Ora, toda a mudança supõe necessariamente a potência *passiva*; assim o ferro não poderia tornar-se quente, se não tivesse a capacidade de receber o calor.

1 O ato, que corresponde à potência *formal*, é a *essência específica*; e o ato, que corresponde à potência *entitativa*, é a *existência*. E, como o ato da *essência* e o ato da *existência* pertencem a diversos gêneros físicos, assim também a diversos gêneros físicos pertencem a potência *formal* e a *entitativa*. — A potência *entitativa* encontra-se em todos os entes, onde se encontra a composição de essência e de existência (por isso, em todos os seres finitos): a potência *formal* encontra-se em todos os entes compostos de matéria e de forma (por isso, em todos os corpos).

A potência *passiva* costuma dividir-se também em *natural* e *obediencial*. Porquanto, a potência *passiva* refere-se à potência *ativa*, como ao seu complemento. Ora, a potência *ativa*, à qual se refere a *passiva*, — ou é a de um agente *natural*, que pode induzir na potência *passiva* um efeito proporcionado às forças da natureza, — ou é a do *primeiro* Agente, que pode elevar a mesma potência *passiva* a produzir um efeito superior às forças da própria natureza. No primeiro caso, a potência *passiva* diz-se *natural*; no segundo, *obediencial*. Portanto, a *potência obediencial* é a capacidade que as criaturas têm de receber de Deus uma virtude ou força sobrenatural, pela qual possam produzir um efeito, superior às próprias forças. É *potência*, porque nas criaturas devemos reconhecer uma aptidão para receber do Criador uma energia, superior às forças delas: — é *obediencial*, porque, como diz S. Tomás: "tota criatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit" (*De Virt.*, q. I, a. 10 ad 13). — Que exista nas criaturas essa potência *obediencial*, não há dúvida. A potência das criaturas está completamente sujeita a Deus, de quem depende nosso ser e nossa conservação; e por isso, pode ser por Deus elevada a produzir efeitos superiores às forças naturais. — Essa potência reduz-se ao ato — ou por uma *moção transeunte*, assim os Sacramentos concorrem para a produção da graça, — ou por um *hábito permanente*, assim a inteligência humana, pela luz da glória, é elevada a contemplar intuitivamente a Essência divina, a qual, embora esteja contida no objeto adequado da mesma inteligência, que é o *ente*, contudo não pode ser contemplada intuitivamente pela nossa inteligência, entregue às suas forças naturais.

26. Ato. — *Ato*, em geral, significa *perfeição*. — O *ato* opõe-se à *potência*, enquanto a potência denota apenas a *capacidade* e por isso, a *ausência* de *perfeição*, ao passo que o *ato* denota a *perfeição*, já existente.[1]

27. Espécies do ato. — O *ato* divide-se principalmente — em *puro* e *misto*, *formal* e *entitativo*, *primeiro* e *segundo*, *subsistente* e *não-subsistente*, *completo* e *incompleto*.

a) Ato puro e misto. — Ato *puro* é o que exclui a *potência*. Pode ser *puro relativamente*, isto é, numa certa ordem, ou *absolutamente*. O ato *absolutamente* puro é Deus, que é só perfeição. — Ato *misto* é o que está unido com a *potência*, que ele determina e aperfeiçoa; tal é, p. ex.,anossa alma. Desse modo, a *potência* e o *ato* formam um *todo completo*.[2]

---

1 O *ato* é *perfeição*; porque o ente é e diz-se *perfeito*, enquanto é *ato* ou é *em ato*; ao passo que um ente, enquanto é *potência* ou é em *potência*, enquanto *pode* ser ou fazer, mas não é ou não faz, é *imperfeito*. Diz S. Tomás: "Omnis actus *perfectio* quaedam est" (*Sum. Th.* p. 1, q. 5, a. 3). O ato é *perfeição*, e *princípio* de perfeição. — A noção de *ato* é simplicíssima e universalíssima, como a noção de *ente*; pois não podemos entender o *ente*, sem que, ao mesmo tempo, entendamos o *ato* (assim como a própria *potência* não pode entender-se sem o *ato*, ao qual ela corresponde). Ora, uma noção simplicíssima e universalíssima não pode ser rigorosamente demonstrada, porque não pode resolver-se em noções mais simples e, por isso, mais universais. Diz o Angélico: "Prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. *Actus* autem de primis simplicibus est: unde definiri non potest". (*Met.*, lib. 9, lect. 5). — Todavia, a noção de *ato*, se não admite uma definição rigorosa, pode ser declarada por exemplos. Assim, vendo o mármore adquirir, sob o cinzel do escultor, uma figura, que antes podia receber mas não tinha recebido, entendemos o que é o *ato*, e dizemos que ele é *uma coisa, pela qual uma outra coisa é efetivamente o que podia ser, ou pela qual uma outra coisa é dotada de uma certa perfeição*. Mas trata-se sempre de uma declaração.

2 Que a *potência* e o *ato* formem um *todo completo* vê-se pela declaração dessas duas noções. A *potência* significa uma coisa, que precisa de ser determinada e aperfeiçoada: e o *ato* significa uma coisa, que determina e aperfeiçoa. Por isso, a *potência* e o *ato* não são propriamente *entes*, mas *princípios intrínsecos* do ente. A *unidade*, que é uma propriedade do ente, não pertence nem à *potência* nem ao *ato*, mas ao *composto* de potência e ato. — De dois modos o *ato* pode estar unido com a *potência*: — ou porque é *ato* de alguma *potência*, assim a alma humana é *ato* do corpo, — ou porque está em *potência* com relação a um ato *ulterior*, assim o Anjo está em *potência* com relação ao *ser*, porque ele não é o próprio ser. — Nem repugna que um *ato* esteja em *potência* em relação a um ato *ulterior*. É verdade que uma coisa não pode ser, *na mesma ordem* e *ao mesmo tempo*, *potência* e *ato*; porque, sendo a *potência* uma *capacidade*, e por isso, uma *ausência* de perfeição, e sendo o *ato* uma perfeição, repugna que uma coisa *deixe* de ser e *seja* perfeição ao mesmo tempo e na mesma ordem. Mas, se repugna que uma

b) Ato formal e entitativo. — São duas espécies do ato *misto*. — Ato *formal*, ou, simplesmente, *forma*, é o que determina a *essência* a uma certa espécie; assim a nossa alma é ato *formal*, porque determina a nossa essência à espécie humana. — Ato *entitativo*, ou, simplesmente, *existência*, é o que confere à essência o último complemento, colocando-a na ordem *real*. — O ato *formal* chama-se também ato da *essência*; e o ato *entitativo* diz-se também ato da *existência*, ou ato do *ser*.[1]

c) Ato primeiro e segundo. — São outras duas espécies do ato *misto*. — Ato *primeiro* é a mesma *forma*, a qual confere à potência o ser *primeiro* — o ser *substancial*; assim a alma é ato *primeiro* do corpo. Esse ato diz-se também *substancial*; porque, como dissemos, confere o ser *substancial* à potência. — Ato *segundo* — é a *operação*, que deriva radicalmente da forma, — e é toda a *propriedade*, que se acrescenta ao ente, constituído na sua espécie; tal é a *doutrina* no homem. Esse ato diz-se também acidental; porque tanto a *operação*, como a *propriedade*, importa um ser *acidental*.[2]

---

coisa seja *potência* e *ato* na mesma ordem, não repugna que o seja numa ordem diversa. Porquanto, embora o *ato* signifique *perfeição*, contudo nem *todo* o ato significa *toda* a perfeição. Por isso, não repugna que uma coisa, que numa ordem, significa *perfeição*, e por isso, é *ato*, signifique *capacidade* de perfeição com relação a uma ordem superior, e por isso, seja *potência*. Assim, a nossa *alma* — é *ato* na ordem da *essência*, porque determina o nosso corpo à essência humana, — mas é *potência* na ordem superior da *existência*, porque a existência não lhe é devida.

1 No artigo seguinte trataremos, e com o devido desenvolvimento, do ato *entitativo*, que é a *existência*. A ese ato corresponde uma potência *real*, que é a *essência* ou *quididade* da coisa. — A s*existência* diz-se ato *entitativo*, porque é da *existência*, ou do *ser*, que se denomina o *ente*.

2 O ato *primeiro* identifica-se, como se vê, com o ato *formal*. — A *forma* diz-se ato *primeiro*, porque confere o ser *primeiro*, e não supõe outro ato, mas só a potência. Ao ato *primeiro* corresponde a potência *real* e *passiva*, que se chama *matéria* ou *sujeito primeiro* das mutações. — A *operação* e a *propriedade* são atos *segundos*, porque conferem um ser *acidental* ou *secundário* e supõem o ato *primeiro*. Ao ato *segundo* corresponde — a potência *ativa*, se esse ato é a *operação*, — ou a potência *passiva*, se a *propriedade* é recebida pela ação de um agente. — Advertimos com S. Tomás (*C. Gentes*, l. 2, c. 60), que não há nem pode haver no mundo potência *passiva*, à qual não responda um *ato*. Porquanto, se houvesse tal potência, haveria uma coisa inútil. Ora, nada há no mundo que seja inútil. — Às vezes, ato *primeiro* chama-se a *potência*, que é o princípio *próximo* da operação (o *remoto* é a *essência* ou *natureza*); o ato *segundo* chama-se a própria *operação*.

d) Ato subsistente e não-subsistente. — São duas espécies do ato *primeiro*, ou *substancial*. — Ato *subsistente* é a *forma*, que, embora se encontre na potência, contudo pode existir fora dela; tal é a alma humana. — Ato *não-subsistente* é a *forma*, que não pode existir senão unida com a potência; tal é a alma dos animais irracionais.[1]

e) Ato completo e incompleto. — São duas espécies do ato *subsistente*. — Ato *completo* é a *forma*, que por si só constitui uma *essência completa* na sua espécie; tal é o Anjo. — Ato *incompleto* é a *forma*, que, embora possa existir fora da potência, contudo tem uma relação intrínseca com a mesma potência, e juntamente com ela constitui uma essência completa na espécie; tal é a alma humana.[2]

28. Relações entre a potência e o ato. — Declaradas as noções de *potência* e de *ato*, devemos investigar as *relações*, que existem entre uma e outro. — A *potência*, de que falamos, é a *passiva*, à qual responde o ato *primeiro*, ou *substancial*, que é a *forma*; pois trata-se de descobrir os princípios intrínsecos, que constituem a *essência* do ente, enquanto tal. — As principais relações entre a potência *passiva* e o ato *primeiro* são indicadas nos seguintes axiomas.[3]

---

1 O ato *subsistente* tem o ser *em si mesmo*, e comunica-o à potência. Tendo o ser *em si mesmo*, esse ato pode existir sem a potência. — O ato *não-subsistente*, pelo contrário, não tem o ser em si mesmo, mas no *composto*. Por isso, não pode existir senão no composto. — Essas noções serão convenientemente desenvolvidas nos seus respectivos lugares.

2 O ato *completo* é *puro* quanto à *essência*, embora não seja *tal* quanto à *existência*. Na sua composição com a *existência*, o ato *completo* tem a razão ou a índole de *potência*. — O ato *incompleto*, embora seja *puro* e *simples* em si mesmo, contudo não é *tal* na ordem da *essência específica*, nem na ordem da *existência*. Assim a alma humana é *pura* e *simples* em si mesma, mas é composta — tanto na ordem da *essência específica*, enquanto constitui, com o corpo, a essência ou natureza do homem, — como na ordem de *existência*, porque não existe pela exigência da sua natureza e, para existir, deve receber em si o *ser*.

3 Tratando a *Ontologia* do *ente em geral*, devemos ocupar-nos daquela *potência*, que se encontra em todo ente real e finito e que, unida com o respectivo *ato*, constitui o ente, *enquanto ente*. Essa potência é a *passiva*, e esse ato é o *primeiro*, ou o *substancial*. — Considerando a *potência* e o *ato*, de que são compostas as coisas *materiais* e que consistem na *matéria* e na *forma*, elevamo-nos à consideração da *potência* e do *ato*, que se encontram em *todas* as coisas finitas. — Pelo fato de a *potência* e o *ato* serem princípios constitutivos ou partes essenciais do *ente* e de todo o *gênero* de ente, tanto substancial como acidental, os escolásticos dizem que a *potência* e o *ato* dividem o *ente* e todo o *gênero* de ente: *potentia et actus dividunt ens et omne genus entis*. A *potência* e

I. *A potência e o ato são os princípios constitutivos de todo o ente mutável.* — Na verdade, todo o ente *mutável* pode mudar-se — ou enquanto pode adquirir um *ato*, uma perfeição, que não tem, — ou enquanto pode perder um *ato*, uma perfeição, que tem. Ora, o que pode adquirir ou perder um ato, uma perfeição, é verdadeira *potência* relativamente a esse ato, a essa perfeição. Logo, a *potência* e o *ato* são os princípios constitutivos de todo o ente *mutável*. — Por isso, o ente absolutamente imutável é *ato puríssimo*, é *o próprio ser subsistente*.[1]

II. *A potência e o ato pertencem ao mesmo gênero.* — Os gêneros absolutamente supremos são dois: a *substância* e o *acidente*. Ora, tendo a *potência* uma relação ou ordem ao *ato*, como ao seu complemento, é claro que, — se a *potência* pertence ao gênero de *substância*, ao mesmo gênero de *substância* deve pertencer o *ato*, porque um ato *acidental*, se pode dar à potência um complemento *acidental*, não lhe pode dar um complemento *substancial*, por isso, mesmo que, por ser *acidente*, é destituído de *substancialidade*, e ninguém pode dar o que não tem, — e se, vice-versa, a *potência* pertence ao gênero de *acidente*, ao mesmo gênero de *acidente* deve pertencer o *ato*, porque, se o ato fosse *substancial*, a *potência*, pelo fato de o receber em si mesma, tornar-se-ia *substância*, o que é contra a hipótese. Logo, a *potência* e o *ato* pertencem ao *mesmo gênero*.[2]

---

o *ato* dividem o *ente*, enquanto a *potência* é, como o *gênero*, o princípio determinável do ente, e o *ato* é, como a *diferença*, o seu princípio determinante; e dividem *todo o gênero de ente*, porque a composição de *potência* e de *ato* é comum a todos os gêneros ou a todas as categorias do ente, enquanto o ente *substancial* é composto de potência *substancial* e de ato *substancial*, como também o ente *acidental* é composto de potência *acidental* e de ato *acidental*, e todo o gênero de ente é dúplice: *substancial* e *acidental*.

1 O axioma é evidente. O fundamento de toda a *mutabilidade* é a *potência*. Por isso, um ente que é só *ato*, é absolutamente *imutável*: e, vice-versa, o ente, que é absolutamente imutável, é só *ato*. — O ente, que se muda, não possui a *plenitude* do *ser*; porque, mudando-se adquire uma perfeição, que antes não tinha, ou perde uma perfeição que tinha. Tem, pois, razão S. Agostinho, quando nos diz que, própria e rigorosamente, só Deus *é*, porque só Deus é imutável (*In Evang. Ioan.*, tr. 38, n. 10).

2 Para a exata percepção desse princípio, fazemos duas advertências. — 1ª) O princípio refere-se *exclusivamente* à potência *real* e *passiva*, essencialmente ordenada para o *ato*, que é o seu natural complemento e com que ela constitui uma terceira coisa: a *potência atuada*. Porquanto, se se trata de qualquer outra potência, que não tenha essa relação *essencial* com o ato, não se verifica este princípio: que *potência* e *ato* pertencem ao *mesmo gênero*; assim a *substância* é *potência* relativamente à *qualidade*, mas,

III. *A potência e o ato são coisas realmente distintas.* — Uma coisa é *realmente* distinta de outra, quando, independentemente da nossa inteligência, não são uma e a mesma coisa. Ora, a *potência* e o *ato*, independentemente da nossa inteligência, não são uma e a mesma coisa. Porquanto, a *potência* tem a razão ou a índole de *determinável* e de *perfectível*, e o *ato* tem a razão de *determinante* e *perfectivo*; mas essas duas noções não só não se identificam, mas chegam a excluir-se mutuamente, porque se uma coisa é *determinável*, não pode ser *determinante*, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Logo, a *potência* e o *ato* são coisas *realmente* distintas.[1]

IV. *O ato especifica a potência.* — A *potência* é *capacidade* de perfeição, e o *ato* é *perfeição*. Ora, uma *capacidade* não pode ter e não tem outra natureza, ou outra espécie, senão a que lhe é comunicada pelo

---

como a relação da *substância* com a *qualidade* não é *essencial*, a *substância* e a *qualidade* não pertencem ao *mesmo gênero*. — 2ª) O *gênero*, a que pertencem a *potência* e o *ato*, deve ser *supremo*, isto é, deve ser a *substância* ou o *acidente*. Porquanto, se a *potência*, que está essencialmente ordenada para o ato e que recebe em si o mesmo ato, não pertence a um desses dois gêneros supremos, mas a um qualquer outro, não se segue que a esse outro gênero deva pertencer o *ato*; assim a *potência* da *vontade* pertence ao gênero da *qualidade*, e todavia, o seu *ato*, que é a volição, não pertence ao gênero da *qualidade*, mas ao da *ação*. É nesse sentido que S. Tomás escreve: "Non oportet quod in *eodem genere* ponantur *potentiae* et *actus*, praecipue de potentiis *activis*" (In I *Sent.*, Dist. VII. q. 2, a. 2 ad 2). — Feitas essas advertências, é evidente que a *potência* e o *ato*, sendo os princípios constitutivos do ente, devem pertencer ao *mesmo gênero*; e por isso, se o *ato*, que aperfeiçoa e completa a *potência*, pertence ao gênero de *substância* ou de *acidente*, ao mesmo gênero de *substância* ou de *acidente* deve pertencer a *potência*, que recebe a perfeição e o complemento. (*Sum. Th.*, q. 1, q. 77, a. 1). Assim, a *matéria prima*, que é uma realidade *substancial*, deve ser completada por um ato *substancial*, que é a *forma substancial*; e a nossa inteligência, que é uma potência *acidental*, deve ser completada por um ato *acidental*, que é o *pensamento*. — Fundando-se nesse princípio, S. Tomás demonstra que as *potências* ou *faculdades* da nossa alma se distinguem realmente da *essência* da mesma alma. Porquanto, pertencendo a *potência* e o *ato* ao *mesmo gênero*, segue-se que, se o *ato*, que é a *operação* da potência, não pertence ao gênero de *substância*, nem pode pertencer a esse gênero a mesma *potência*, que tende essencialmente para ele: e por isso, a *potência* não é a própria *essência* da alma, a qual (essência) pertence ao gênero de *substância*.

1 O *ato* significa *perfeição*; a *potência* significa *capacidade*, e por isso, *ausência* de perfeição. Se, pois, a *potência* não se distinguisse *realmente* do *ato*, uma e a mesma coisa teria e deixaria de ter uma perfeição, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. — Essa distinção *real* não importa que as duas coisas devam ser subsistentes, e separadas uma da outra; mas exige que sejam duas realidades, não confusas, e intimamente unidas, uma na razão de *potência* e outra na de *ato*, para constituir um ente realmente composto.

elemento, que a preenche e que é o *ato*. Logo, o *ato* dá a *espécie* à *potência*. — Além disso, a *potência* é o princípio *determinável*, e o *ato* é o princípio *determinante*, que coloca o princípio *determinável* numa certa *espécie*, e não vice-versa. Logo, o *ato* especifica a *potência*. — Finalmente, uma coisa, que essencialmente se refere a outra, como ao seu termo, tira dela a própria *espécie*; porque a segunda é a razão do ser e da natureza da primeira. Ora, a *potência* refere-se essencialmente ao *ato*. Logo, a *potência* tira do *ato* a própria espécie.[1]

V. *A potência limita o ato*. — O *ato*, em todo o ente composto, é essencialmente *limitado*. Essa limitação deve derivar — ou do próprio *ato*, — ou da *potência*, em que o *ato* é recebido; porque são esses dois elementos, que constituem intrinsecamente todo o ente finito. Ora, a limitação não pode derivar do próprio *ato*, porque esse só denota *perfeição*, e por isso, exclui do seu conceito, e da sua entidade, toda a

1 Percebidas as noções de *potência* e de *ato*, percebe-se imediatamente a verdade desse princípio. — Na ordem *substancial*, a *matéria prima*, que é por si indiferente para constituir corpos de várias espécies, é determinada pelo *ato* para constituir um corpo de uma certa espécie, e não um outro de outra espécie; assim o nosso corpo é corpo *humano*, pertence à *espécie humana*, porque para essa espécie o determina a nossa *alma*. — Verifica-se a mesma coisa na ordem *acidental*. A *potência* de *ver* é especificada pelo *ato* de *ver*; porque a *potência* (*faculdade*) é uma coisa por si indeterminada, e pode ser potência *de ver*, de *ouvir*, de *entender*, etc.; mas, quando dizemos potência *de ver*, está determinada, especificada pelo seu *ato*. — Daí se segue que as *potências* se distinguem pelos seus *atos*; assim a potência de ver distingue-se da potência de *ouvir*, porque o ato de *ver* é distinto do ato de *ouvir*.

Mas notamos que o *ato* não *especifica* a *potência* senão *naquela ordem*, em que é *ato*. — Se o *ato* é *tal* na ordem da *essência*, se é ato *formal*, *especifica* a *potência* na ordem da *essência*, enquanto, sendo *forma*, é elemento constitutivo da *essência*, e determina a *potência*, com que se une, a uma certa espécie; assim a nossa alma, que é ato *formal* do nosso corpo, constitui a essência ou natureza humana e coloca o próprio corpo na espécie humana. — Se, porém, o *ato* é *tal* na ordem da *existência*, se é ato *entitativo*, nesse caso a *potência*, que ele especifica, não é o elemento *intrínseco* e *determinável* da essência, mas é a própria *essência*, completa na sua ordem; e por isso, o ato não especifica a *essência* na ordem da *essência*, pois não é o constitutivo *determinante*, mas especifica a *essência* na ordem da *existência*, enquanto faz com que essa essência, que por si era apenas *possível*, se torne *atual*, isto é, enquanto comunica à essência a índole, a espécie, ou o grau de uma coisa *atual* ou *real*; assim a *existência* especifica a essência humana, enquanto a coloca na espécie ou na categoria de coisas existentes na realidade. Diz S. Tomás: "In rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem *materia* est ut *potentia* respectu formae, et *forma* est *actus* ipsius. Et iterum *natura* (essentia) constituta ex materia et forma est ut *potentia* respectu ipsius *esse*, in quantum est susceptiva eius" (*De spirit. creat.*, a. 1).

limitação, que denota *imperfeição*. Logo, a limitação deve derivar da *potência*. A qual, por ser *capacidade* de perfeição, é essencialmente limitada e por isso, limita o *ato*, que nela é recebido. Logo, a *potência* limita o *ato*. — Daí se segue que o *ato puríssimo*, por excluir toda e qualquer *potência*, é *ilimitado*, é perfeição *infinita*.[1]

1 Ninguém contesta que o *ato*, de que são intrinsecamente compostos os entes criados, é um ato *limitado*, *finito*. O ato é *perfeição*, e repugna que uma criatura seja infinitamente perfeita. A *limitação* é uma *imperfeição*, porque é ausência de ulterior perfeição. — Ora, pergunta-se: de que deriva a limitação? Deriva do *ato*? Não: porque a perfeição, enquanto tal, não pode ser princípio de imperfeição. O conceito de *ato* só denota *perfeição*, e tudo o que é imperfeição é estranho a esse conceito: assim como o conceito de *alvura* só exprime alvura, e tudo o que não é alvura está fora desse conceito. Um ato, que se limitasse a si mesmo, seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ato e não-ato, causa e efeito, realidade limitante e realidade limitada: o que é absurdo. Logo, o *ato*, por si, não exprime senão a si mesmo, não denota senão perfeição, e exclui toda a imperfeição, todo o limite. Quando consideramos a *alvura* em si mesma, podemos nós conceber no conceito e na entidade dela um limite? Não, com certeza. Se, portanto, o *ato* se acha limitado nos seres criados, essa limitação deve derivar de um outro princípio, que não entre no conceito e na entidade do ato e que, embora se refira intrinsecamente ao ato, como toda a capacidade se refere ao ente, de que é capacidade, contudo seja estranho ao próprio ato e lhe seja também oposto, para o poder limitar. Esse outro princípio é a *potência*, a qual, pela sua própria essência ou entidade, refere-se ao ato, de que é capaz e a que é oposta, como o passivo é oposto ao ativo, como o que não é, é oposto ao que é (o *ato* é *perfeição*, e a *potência* é *capacidade* e por isso, *ausência* de perfeição). — Com efeito, a *potência*, como dissemos, é *capacidade*. Ora, uma capacidade é, por si e necessariamente, *limitada*; porque é essa capacidade e não aquela, é capacidade de um determinado grau e não de um outro, é *uma certa* capacidade e não *toda* a capacidade. Sendo por si limitada, a *potência* deve limitar e limita o *ato*, que nela é recebido. Assim, quando dizemos: *sabedoria*, entendemos exprimir tudo o que tem razão ou natureza de sabedoria, sem pôr limite algum à perfeição, que esse nome exprime. Mas, se consideramos a *sabedoria*, não em si mesma, mas no indivíduo, não em abstrato, mas em concreto, se, em vez de dizer: *sabedoria*, dizemos: *sábio*, eis a sabedoria circunscrita, limitada; e essa circunscrição ou limitação: depende da capacidade limitada do indivíduo, em que ela é recebida e que não a pode receber em toda a plenitude e perfeição. Tal é a doutrina de S. Tomás. Limitamo-nos a citar o trecho seguinte: "Omnis forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet: sicut in albedine, abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid... Quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius" (I *Dist.* 43, q. 1, a. 1; Cf. *De pot.*, q. 1, a. 2; *Sum. Th.* p. I, q. 7, a. 1).

Nem se diga que o *ato*, por ser coisa criada, é essencialmente limitado em si e por si, e que por isso, não é necessário recorrer a um princípio distinto de limitação. Concedemos que o ato, por ser parte de um composto criado, é limitado; mas negamos que essa limitação derive da própria entidade do ato: porque, como dissemos,

o *ato*, sendo só perfeição, não pode ser princípio de limitação, a qual é imperfeição. Por isso, se o *ato* se acha limitado nas criaturas, essa limitação deve derivar de um princípio distinto e oposto, que é a *potência*. — Agora uma advertência. Não devemos imaginar — que o *ato* seja uma coisa ilimitada e subsistente em si mesma, — e que depois, na sua união com a *potência*, perca a sua ilimitação e subsistência para se adaptar ou amoldar à capacidade da mesma potência. Isso seria absurdo. O ato, que informa a potência, é produzido na própria potência, com a qual forma o composto, e por isso, a sua produção é regulada pelas exigências da potência; e, como a potência exige que o ato seja proporcionado à capacidade dela, que é limitada, segue-se que o ato é limitado na produção, ou é produzido na limitação, sempre em vista e por causa da potência. A medida da limitação do ato é a capacidade da potência.

Também aqui devemos dizer que o *ato* é limitado pela *potência* na *mesma ordem*, em que é ato. — Se o *ato* é *tal* na ordem da *essência*, isto é, se é ato *formal*, é limitado pela potência, em que é recebido e que é a *matéria*, — e é limitado na ordem da *essência*, enquanto, pela sua união com a matéria, não pode desenvolver toda a energia, de que é dotado, mas só a que é proporcionada à capacidade da mesma matéria. Desse modo, toda a *forma substancial* é limitada na ordem da *essência*, porque não desenvolve num só composto toda a perfeição, de que é capaz, e não desenvolve toda a perfeição num só composto, porque, aliás, não haveria, como há, diferentes graus de perfeição nas operações dos vários seres da mesma espécie (por exemplo, na espécie dos animais irracionais), — operações, que radicalmente derivam da *forma substancial*. — Se o *ato* é tal na ordem da *existência*, se é ato *entitativo*, é limitado também pela potência, em que é recebido e que é a própria *essência* (composta de *potência* e de *ato formal*); de modo que esse *ato*, que é o *ser*, ou a *existência*, se torna *ato* dessa essência, e não de outra, e por isso, é *determinado* e *limitado* a essa essência e por essa essência. Por isso, o ato da *existência* é mais ou menos limitado, conforme a maior ou menor capacidade da potência em que é recebido. Assim o ato do *ser*, ou da *existência*, recebido na essência humana, é ato dessa essência e não de outra, e por isso, é limitado a essa essência e não é ato de outra, é *ser* do homem e não é ser do bruto, e é menos limitado que o *ser* do bruto, porque a natureza do homem é mais capaz que a do bruto.

A *potência* limita o *ato*: mas não vice-versa. A *potência* é limitada *por si mesma*. Na verdade, a *essência* da *potência* consiste na sua relação com o *ato*, que lhe corresponde. E, como pode haver e há muitas e diversas relações com diversos atos e com o mesmo ato, cada uma das quais é necessariamente *limitada* (porque uma não é outra), é claro que pode haver e há muitas e diversas potências, cada uma das quais tem a sua determinação, a sua *limitação*. Logo, a *potência* é limitada *por si mesma*, pela sua própria *essência*, e não por outro princípio estranho. Diz S. Tomás: "Ao passo que os compostos, que convêm na matéria, se distinguem pelas diversas formas, as *diversas matérias* distinguem-se *por si mesmas*, porque se referem a *diversos atos*, conforme a diversa índole da sua potencialidade" (In II *Sent.*, dist. 12, q. 1 a. 1). — Nem se diga que se as *potências* se distinguem e se limitam pela sua diversa relação com o ato respectivo, esse se torna princípio de distinção e da limitação das potências. Porquanto, o *ato* não é a causa *eficiente*, mas é a causa *final* das potências, isto é, a *potência* não é feita *pelo* ato, mas *para* o ato. Como veremos, o ato, na

ordem da *geração*, é *posterior* à potência, com que forma o composto, e por isso, não pode preparar a sua potência, nem, por isso, ser causa *eficiente* da distinção e limitação dela. Portanto a *limitação* da potência não é produzida pelo ato, mas pela natureza, embora essa, na preparação da potência, tenha sempre em vista o ato respectivo. — Limitada por si mesma, a potência pode receber, e recebe, em seguida, outras limitações pelo *ato*. Porquanto, a *potência*, embora seja uma capacidade, e não outra, contudo, pelo fato de ser *privada* de todo o *ato*, é *indeterminada*, e por isso, tem, na sua ordem, uma certa *infinidade*, que se chama *infinidade* de *privação*, ou de *indeterminação*. Recebendo o *ato*, a *potência* determina-se e limita-se, de modo que se torna sujeito do composto de uma certa espécie, e não de outra; assim a *matéria prima* pode por si receber *todas* as formas, mas, recebida uma forma, ou um ato, a sua potencialidade é limitada. Nesse sentido, diziam os antigos que a *potência limita o ato* e *o ato limita a potência*. O *ato* diz-se *infinito* pela remoção da *potência*; e a potência diz-se *infinita* pela remoção do *ato*. A infinidade do *ato* exprime *determinação*, *perfeição*, porque, como dissemos, um ente é perfeito enquanto é em *ato* ou é *ato*; ao passo que a infinidade da *potência* denota *indeterminação, imperfeição*, porque um ente é imperfeito enquanto é *em potência* ou é *potência*. — Daí, os seguintes corolários:

I. O *ato*, que é *absolutamente puro* e exclui toda a sombra de *potência*, tanto na ordem da *essência*, como na da *existência*, é *ilimitado* em ambas as ordens. — É *ilimitado* na ordem da *essência*: porque, não sendo recebido em nenhuma *potência* dessa ordem, possui a plenitude da perfeição, que é própria da sua essência. — É *ilimitado* na ordem da *existência*; porque o seu *ser*, se não é recebido em nenhuma essência, deve subsistir em si mesmo, e, se não é limitado pela essência, deve ser a plenitude subsistente de toda a perfeição. Porquanto, sendo o *ser*, ou a *existência*, a última atualidade de toda a perfeição e entidade, e não podendo haver uma outra ordem superior à do *ser*, um *ato*, que é puro nessa ordem do *ser*, ou da *existência*, é necessariamente a própria perfeição, — a perfeição infinita. — Esse ato *puríssimo*, ilimitado na *essência* e no ser, é Deus, que, por isso, se chama o *Ser* por excelência, o *próprio Ser subsistente* (*Sum. Th.* p. 1, q. 7, a. 2).

II. O *ato*, que é *puro* na ordem da *essência*, mas é *misto* na da *existência*, é *ilimitado* na ordem da *essência*, mas é *limitado* na da *existência*. — É *ilimitado* na ordem da *essência*; porque, sendo puro nessa ordem, não é recebido em nenhuma potência, que lhe limite a energia, e por isso, possui toda a perfeição, *própria da sua espécie*. Mas essa ilimitação ou infinidade é *relativa*, não *absoluta*. — É *limitado* na ordem da *existência*, porque, sendo *misto* nessa ordem, o seu *ser* é recebido na *essência*, e é por estar limitado, enquanto é *ser* de uma certa espécie, e não é o ser que abrange as perfeições de todas as espécies, não é o próprio ser subsistente. — O *ato*, puro na ordem da *essência* mas *misto* na da *existência*, é a inteligência separada, é o Anjo (*Sum. Th*, q. I. q. 7, a. 2; q. 50. a. 2 ad 4).

III. O *ato*, que, embora espiritual, contudo, é *misto* tanto na ordem da *essência*, quanto na da *existência*, é *limitado* em ambas essas ordens. — É *limitado* na ordem da *essência*; enquanto, sendo recebido na *matéria*, como na sua natural potência, e devendo adaptar-se à capacidade dessa, não possui toda a perfeição, que é própria da sua espécie. — É *limitado* na ordem da *existência*; enquanto, tendo o ato, juntamente com a matéria, razão de *potência* com relação ao *ser*, o *ser* dele é determinado e limitado pela essência, em que é recebido. Tal é a alma humana. — À nossa alma, como a todas as

VI. *A potência multiplica o ato.* — O *ato* de uma espécie acha-se, às vezes, multiplicado em vários sujeitos; porque o ato, que se encontra num sujeito, é distinto do ato, que se encontra noutro sujeito. Essa multiplicação — ou deriva do próprio *ato*, enquanto o ato, existente num sujeito, possui um grau de entidade, que não é possuído pelo ato, existente noutro sujeito, de modo que essa diferença possa ser tida corno princípio de multiplicação, — ou deriva da *potência*, enquanto o ato é recebido em várias *potências*, de modo que essa variedade ou multiplicidade de potências seja o princípio da multiplicação do ato. Ora, tal multiplicação não pode derivar do próprio *ato*; porque o ato, que possuísse mais um grau de perfeição, seria *especificamente* diverso do *ato*, que fosse destituído desse grau, e assim não haveria a multiplicação do *mesmo* ato. Logo, a multiplicação deve derivar da *potência*. A qual, se é raiz de extensão, dá lugar à divisão e por isso, à multiplicação; e, ainda que não seja raiz de extensão, contudo, pelo fato de não receber o ato em toda a plenitude da perfeição, não obsta a que esse ato seja participado por outras potências. Logo, a *potência* multiplica o *ato*. — De onde se segue que o *ato puríssimo*, que não é recebido em nenhuma potência, mas é por si subsistente, é *único*.[1]

---

formas criadas, subsistentes e não-subsistentes, podem aplicar-se as seguintes palavras de S. Tomás: "Quia forma creata babet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad aliquam terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter" (*Sum. Th.* p. I, q. 7, a. 2).

1 O *ato* exprime *perfeição*. Único no seu conceito, o *ato*, se dependesse dele, seria, também na realidade, único em cada espécie; porque contém tudo o que exprime, e nada pode haver que, tendo a natureza do ato, nele não esteja contido. Assim, a *alvura* é uma coisa completa e contém em si tudo o que tem razão ou natureza de alvura, e, por si, não denota multiplicidade, mas unidade. Diz S. Tomás: "Esse abstractum est unum tantum; ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum" (*C. Gent.*, l. I, c. 38). E noutro lugar: "Quaecumque forma, quantumvis materialis et infirma, si ponatur abstrata, vel secundum esse, vel secundum intelligentiam, non remanet nisi *una* in specie uma" (*De Spir. Creat.*, a. 8). — Se, pois, o *ato* se multiplica, e essa multiplicação não tem a sua razão no próprio *ato*, deve tê-la num outro princípio estranho e distinto. Esse princípio é a *potência*, a qual constitui, juntamente com o *ato*, todo o ente composto. Acrescenta o mesmo S. Doutor que a pluralidade ou a multiplicação de uma natureza, como da alvura ou da vida, se realiza — ou enquanto uma coisa existe em si e uma outra está unida com uma terceira, — ou *enquanto ambas as coisas são recebidas em sujeitos diferentes*. Diz assim: "Non enim potest esse pluralitas alicuius naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum est absolutum

et aliud alteri coniunctum, *vel utrumque in diversis receptum*" (In I *Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 2). Assim, na ordem *acidental*, há tantas alvuras, quantas são as paredes, que têm essa cor, — como também, na ordem *substancial*, há tantos princípios de vida, quantos são os corpos orgânicos, que esses princípios informam.

A *potência* multiplica o *ato* — tanto na ordem da *essência*, quando o ato é *formal*, — como na ordem da *existência*, quando o ato é *entitativo*. — A *potência* multiplica o *ato* na ordem da *essência*. Na verdade, a distinção *numérica* entre os vários entes da *mesma espécie*, da qual resulta a multiplicidade dos indivíduos, dotados da mesma natureza, — não pode derivar do *ato*, que é a *forma*, porque toda e qualquer diferença na *forma* produz diferença na *espécie* e na *natureza*, e por isso, não haveria multiplicidade de indivíduos, dotados da mesma natureza, — mas, deve derivar da *potência*, que é a *matéria*, a qual, por ser divisível em partes distintas, permite que haja tantos *atos* distintos, quantas são essas partes. — A *potência* multiplica o *ato* na ordem da *existência*. Com efeito, a distinção e multiplicidade dos entes, que *existem* no mundo, — não pode depender do próprio ato do *ser*, de que esses entes são dotados e que os coloca na realidade, visto que o ser não admite em si diferenças, que o dividam e multipliquem (pois toda a diferença deve ser estranha à coisa, à qual se acrescenta, e não há nem pode haver um *ser* que seja estranho ao próprio *ser*), — mas deve depender da *potência*, isto é, da *essência*, em que o *ser* é recebido, porque a *essência* criada, não podendo receber o *ser* em toda a plenitude, não obsta a que esse *ser* seja recebido noutras essências, e assim poderá haver tantos atos de *ser*, tantas *existências*, quantas forem as essências, em que o *ser* é recebido.

Da teoria exposta resultam os seguintes corolários:

I. O *ato puríssimo* — Deus, que, na ordem da *essência* e da *existência*, exclui toda e qualquer *potência*, não só é *infinito*, mas é também *único* na sua ordem. O *infinito* não se repete: é essencialmente *único*. — Mas Deus, se não tem em si a *potência*, que é princípio de distinção e de multiplicação, nem por isso, se confunde com os outros entes. Ele distingue-se de todos os outros entes pela pureza e subsistência do seu *ser*, que não é recebido em potência alguma. Diz S. Tomás: "Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine, existente in subiecto" (*Sum. Th.*, q. I, q. 7, a. 1 ad 3).

II. O *ato*, que é *puro* na ordem da *essência*, mas é *misto* na ordem da *existência*, como é o *Anjo*, é *único* na sua *espécie*, mas é *multíplice* no seu *gênero*. — É *único* na sua *espécie*. Porquanto, sendo ato *puro* na ordem da *essência*, o Anjo não é composto de *matéria*, da qual deriva a distinção e a pluralidade dos *atos* ou das *formas* na mesma espécie, e por isso, não pode haver muitos Anjos, dotados da mesma *específica* natureza, mas cada Anjo constitui uma espécie, existente em si e dotada da plenitude de perfeição, própria dessa espécie; assim são tantas as *espécies* dos Anjos, quantos são os *indivíduos*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 50, a. 4). — Mas é *multíplice* no seu *gênero*. Com efeito, o Anjo é um ato *misto* na ordem da *existência*, enquanto a sua *essência* se refere ao *ser*, ou à *existência*, como a *potência* ao *ato*. Não sendo o próprio ser subsistente, e por

VII. *A potência não pode adquirir o ato, se não lho comunicar um outro ente, que já o possua de algum modo.* — A *potência*, enquanto *tal*, é *ausência* de *ato*, ou de *perfeição*; e por isso, se pudesse adquirir por si o ato, daria a si mesma o que não tem: o que é absurdo. Logo, o *ato* deve ser comunicado à *potência* por um outro ente, que já o possua de *algum modo*. — Daí, se segue que todas as criaturas, por serem essencialmente compostas de *potência* e de *ato*, supõem e exigem a existência de um Ente supremo, que seja *ato puríssimo* e em si contenha; de um modo eminente, todas as perfeições, de que as mesmas criaturas são ou podem ser dotadas.[1]

---

isso, não sendo *todo o ser*, o *ser* do Anjo, depois de ser recebido numa essência, não se esgota, mas pode ser recebido em muitas outras essências, e assim podem multiplicar-se os Anjos no *gênero* de *substâncias intelectuais*, ou de *inteligências separadas*. (*De Ente et Essentia*, c. 5).

III. O *ato*, que, embora *espiritual*, é, contudo, *misto* na ordem de *essência* e da *existência*, como é a alma humana, — é multiplicado na ordem da *essência* por causa da *matéria* com que está unido e que, por ser divisível em partes distintas, é princípio de distinção e de multiplicidade nessa ordem, — e é multiplicado na ordem da *existência* por causa da *essência*, em que é recebido e que, como dissemos, tem a razão ou índole de *potência* relativamente ao ato do *ser*, ou da *existência*, de modo que há tantos *seres humanos*, ou tantas *existências humanas*, quantas são as *essências* compostas de corpo orgânico e de alma espiritual. (Cf. *De anima*, ai 3). — Diga-se o mesmo dos outros *atos* ou das outras *formas substanciais* inferiores.

1 No ente *mutável*, a *potência* precede, na ordem do *tempo*, o *ato*; porquanto, o ente, que se muda e passa de um estado para outro, primeiramente está em *potência* com relação ao *ato*, para o qual tende, como para o seu *termo*, e depois recebe o próprio *ato*. Dizemos — na ordem do *tempo*; porque, na ordem da *natureza*, isto é, na ordem que a natureza entende, ou na ordem de *finalidade*, o *ato* precede a *potência*, enquanto o *ato*, por ser o *termo* ou o *fim* da mudança, deve preceder e regular, a seu modo, a *potência* na sua passagem de um estado para outro; pois a *potência* deve ser proporcionada ao ato. — Todavia, *absolutamente* falando, o *ato* precede a *potência*, enquanto a *potência* não pode receber o *ato* senão de um ente, que de algum modo o possua. Por isso, o *primeiro* ente deve ser *ato puríssimo*. (*C. Gent.* I, 16).

Ninguém se admire, se atribuímos a Deus o *ato*. O *ato* pode tomar-se em sentido *relativo* e *absoluto*. Tomado em sentido *relativo*, o *ato* refere-se intrinsecamente à potência, — de que deriva, se é *operação* — ou em que é recebido, se é *forma*. Tomado em sentido *absoluto*, o *ato* não importa nenhuma relação, mas só se distingue da *potência* e a essa se opõe. É nesse segundo sentido que o *ato* se atribui a Deus, que é essencialmente em *ato*, quer quanto à *existência*, quer quanto à *operação*. Para denotar isto, dizemos que Deus é *ato*, e ato *puríssimo*. Quando, pois, atribuímos a Deus a *potência*, a potência que lhe atribuímos, não é a *passiva*, mas é a *ativa*, isenta de toda a imperfeição; ora, a potência *ativa*, enquanto tal, não se opõe ao *ato*. (*Sum. Th.*, p. I. q. 25, a. 1, ad 1).

VIII. *O ato pode existir sem a potência; mas a potência não pode existir sem o ato.* — O *ato* pode existir sem a *potência.* Porquanto, o *ato* precede naturalmente a *potência.* Ora, uma coisa, que é anterior, não depende, na sua existência, da coisa, que é posterior. Logo, o *ato* pode existir sem a *potência.* — Mas, a *potência* não pode existir sem o *ato.* Na verdade, a *existência* é *ato.* Ora, se a *potência* pudesse *existir* sem o *ato,* essa *potência* teria e deixaria de ter o *ato*: o que é absurdo. Logo, a *potência* não pode existir sem o *ato.*[1]

ARTIGO III
Essência e existência

29. Essência e existência. — O *ente,* como dissemos, denota uma *coisa,* que *existe* ou pode *existir.* Por isso, o ente compõe-se de *essência* e de *existência,* como de *potência* e de *ato.* — Tendo declarado a idéia de *ente* e a idéia de *potência* e de *ato,* devemos agora tratar da *essência* e da *existência.*[2]

---

1 O *ato,* absolutamente falando precede, na ordem da *natureza,* do *tempo* e da *perfeição,* a *potência,* e por isso, não depende da *potência,* e pode subsistir sem ela. Se, às vezes, o *ato* não pode subsistir sem a potência, em que é recebido, essa imperfeição não convém ao *ato,* enquanto é *ato,* mas enquanto é *tal* ato, isto é, enquanto é um ato *imperfeito,* que, por essa mesma imperfeição, deve estar unido com a *potência,* para que possa subsistir. Assim, o *ser* de Deus, sendo ato puríssimo e infinitamente perfeito, subsiste em si e por si, sem mistura de potência; ao passo que o *ser* das criaturas, sendo determinado a uma certa perfeição de natureza ou espécie, não pode subsistir por si, mas só em alguma potência ou natureza, pela qual é determinado e individualizado. Como também a forma substancial, que é *ato espiritual,* pode subsistir sem a matéria, tal é a nossa alma; ao passo que a forma substancial, que é ato *material,* não pode existir senão na matéria, tal é a alma dos animais irracionais. — Mas a *potência* não pode existir sem o *ato.* O *ato* pode ser *entitativo* e *formal.* Ora, a *potência* — não pode existir sem o ato *entitativo,* que é o *ser,* ou a *existência*; porque, como dizemos no texto, pelo fato de a *existência* ser *ato,* a *potência,* que existisse sem esse ato, teria e deixaria de ter o *ato*; — nem pode existir sem o ato *formal,* porque a *potência,* sem esse *ato,* é uma coisa indeterminada, e no mundo não pode existir nem existe uma coisa, que não seja determinada a uma espécie ou natureza. (*De spirit. creat.*, a. 1).

2 O assunto, de que nos ocupamos neste artigo, é de uma importância suprema em toda a filosofia. Pedimos, pois, toda a atenção dos nossos pacientes leitores.

30. Essência. — *Essência* é a *coisa, pela qual um ente é o que é*: ou, mais desenvolvidamente, é a *coisa, a qual constitui um ente numa certa espécie, ou num certo gênero, e o distingue dos entes das outras espécies, ou dos outros gêneros*; assim a *essência* de Pedro é a *humanidade*, porque é por ela que Pedro é *homem*, e não é outra coisa, — ou porque é ela que constitui Pedro na espécie *humana* e o distingue dos animais irracionais.[1]

1 São muitas e várias as *explicações*, que se dão da *essência*. Assim, diz-se também que a *essência* — é a coisa, cujo ato é o *ser*, ou a *existência*, — é o que primeiramente se concebe num ente, — é o que faz conhecer a coisa como é em si mesma, — é o que distingue uma coisa de todas as outras, — é a raiz e o sujeito de todas as propriedades e operações de um ente, etc. — Todavia, embora sejam muitas e várias as *explicações*, que se dão da *essência*, contudo todas exprimem uma coisa, concebida como o *fundo*, que constitui um ente numa certa categoria ou espécie e de que brotam, como do seu princípio radical, todas as propriedades e operações do ente.

Apresentamos *explicações* da *essência*, e não *definições*. Porquanto, a *essência*, embora seja menos abstrata que o *ente*, contudo, pela sua simplicidade, não é suscetível de uma *definição rigorosa*, sem que se cometa uma *petição de princípio*. Com efeito, devendo a *definição rigorosa* explicar *o que uma coisa é*, isto é, devendo explicar a *essência* de uma coisa, não é possível formar uma *definição rigorosa*, sem que primeiramente se possua uma noção geral da própria *essência*. A *essência*, pois, é uma das noções primitivas e imediatamente evidentes, que não precisa de demonstração, nem pode ser demonstrada.

A *essência* chama-se também *quididade*, *forma*, *natureza*; mas esses vocábulos denotam sempre uma e a mesma coisa, embora sob diferentes aspectos. — Chama-se *quididade*; porque a essência, constituindo as coisas no próprio gênero ou na própria espécie, é denotada pela definição, com a qual respondemos à pergunta: *o que é isto — quid est res?* — Chama-se *forma*; porque, assim como a forma é ato e perfeição da matéria, porque a tira da indiferença e a constitui num determinado grau de ser, assim a essência é ato e perfeição do ente, que pode considerar-se como um sujeito, constituído pela própria essência num determinado grau de ser. — Chama-se *natureza*, enquanto é o primeiro princípio da operação própria, porque nenhuma coisa é destituída da sua operação. — Notamos que a *essência* chama-se *essência*, enquanto é *nela* e *por ela* que uma coisa tem o ser *(esse)*. Uma coisa tem o ser *(esse) na essência*; porque a essência é a potência, em que o ser é recebido. Uma coisa tem o ser *(esse) pela essência*; porque é por causa da essência que uma coisa tem o ser, pelo qual é constituída numa certa espécie ou gênero, e porque nenhuma coisa poderia receber o ser, se não tivesse a capacidade ou a potência para isso, e a essência é essa capacidade. — Diz S. Tomás (*De Ente et Ess.*, c. 1): "Illud per quod res constituitur in proprio genere vel especie, est quod significamos per definitionem indicantem *quid est res*; inde est quod nomen *essentiae* a philosophis in nomen *quidditatis* mutatur... Dicitur etiam *forma*, secundum quod per *formam* significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei... Nomen autem *naturae*

31. Divisão da essência. — A *essência* é — a) *possível* e *atual*, — b) *substancial* e *acidental*, — c) *física* e *metafísica*.

a) Essência possível e atual. — *Possível* é a que presentemente não existe, mas pode existir na ordem real. — *Atual* é a que presentemente existe na realidade. — Neste artigo tratamos da essência *atual*.

b) Essência substancial e acidental. — A *substancial* é a que se encontra na *substância*; tal é a *essência* do *homem*. — A *acidental* é a que se encontra no *acidente*; tal é a *essência* da *sabedoria*. — A *essência* existe na *substância* por um modo *absoluto*, — no *acidente* por um modo *relativo*.

c) Essência física e metafísica. — É *física*, quando os seus elementos são *concretos*, *reais* e *realmente distintos*; assim a essência *física* do homem ó constituída pela *alma racional* e pelo *corpo orgânico*. — É *metafísica*, quando os seus elementos são *abstratos*, *lógicos* e *logicamente distintas*, denotando o *gênero* e a *diferença*; assim a essência *metafísica* do homem é constituída pela *animalidade* e pela *racionalidade*.[1]

32. A essência é uma coisa real e objetiva.

a) A *essência* é o que constitui o ente na própria espécie, ou no próprio gênero, e o distingue dos entes das outras espécies, ou dos outros gêneros. Ora, o que constitui o ente na própria espécie, ou no próprio gênero, e o distingue dos entes das outras espécies, ou dos

---

videtur significare *essentiam* rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione... Sed *essentia* dicitur secundum quod *per eam* et *in ea* res habet *esse*".

Como se vê, a idéia de *essência* sucede imediatamente à de *ente*; porque, tendo conhecido um objeto sob a idéia indeterminada de *ente*, a primeira pergunta que fazemos acerca do mesmo objeto, é a seguinte: o que é isto? — A resposta exprime a *essência*.

1 A essência *física* é *artificial* ou *natural*. É *artificial*, se a sua constituição depende do artista; tal é a essência de um *relógio*. E *natural*, quando a sua constituição é obra da natureza; tal é a essência de uma *planta*. — A essência *metafísica* é apenas o conceito *abstrato* da própria essência *física*, dividido em dois outros conceitos, que são o *gênero* e a *diferença*. Como dissemos na *Lógica*, o *gênero* não exprime uma *parte*, física ou realmente distinta das outras, mas exprime a *essência completa*, ainda que de um modo *indeterminado*. Assim, na definição do *homem*, o gênero *animal* não denota exclusivamente o *corpo*; mas denota o *corpo* e a *alma*, enquanto à perfeição e às forças da vida vegetativa e sensitiva, abstraindo da perfeição e das forças da vida intelectual, contidas no conceito de *racional*, que exerce o múnus de *diferença* (Cf. *De Ente et Ess.* c. III). — Mas as partes, quer sejam *físicas*, quer sejam *metafísicas*, sempre se referem à essência *real*; pois a essência *física* e a *metafísica* são uma e a mesma essência *real*, considerada sob um dúplice aspecto — nas coisas e na inteligência.

outros gêneros, não é um mero produto da nossa fantasia, mas é uma coisa *real* e *objetiva*; porque as coisas são o que são, independentemente dos nossos atos. Logo, a *essência* é uma coisa *real* e *objetiva*.

b) Toda a *essência* é *física* ou *metafísica*. Se é *física*, é certamente *real* e *objetiva*; assim o *corpo orgânico* e a *alma racional* são coisas *reais* e *objetivas*, e por isso, *real* e *objetiva* deve ser a *essência*, que é constituída, por esses dois elementos. — Se é *metafísica*, é também *real* e *objetiva*; porque a essência *metafísica*, sendo a noção *abstrata* da essência *física*, é uma coisa que — ou existe na realidade, embora por um modo diferente do modo, porque existe na inteligência, — ou na realidade tem o seu fundamento, e por isso, é sempre uma coisa *real*, e *objetiva*. Logo, a *essência* é uma coisa *real* e *objetiva*.[1]

33. A essência encontra-se não só na substância, mas também no acidente. — A *essência* é a coisa, pela qual o ente é o que é, — ou que constitui o ente numa certa espécie, ou num certo gênero, e o distingue dos entes das outras espécies, ou dos outros gêneros. Ora, não só a *substância*, mas também o *acidente* é o que é, pertence a uma certa espécie, ou a um certo gênero, e distingue-se dos entes das outras espécies, ou dos outros gêneros. Logo, a *essência* encontra-se não só na *substância*, mas também no *acidente*.[2]

---

1 Veja-se o que dissemos na *Lógica* com relação à *objetividade* das idéias *universais*. — São os *sensualistas* e os *positivistas*, que reduzem a *essência* das coisas à mera ficção da nossa fantasia, a nomes ou conceitos exclusivamente subjetivos, aos quais nenhuma realidade corresponde.

2 A conclusão é certa. A *essência* responde à pergunta: *o que é isto?* Ora, essa pergunta pode fazer-se não só com relação à *substância*, mas também com relação ao *acidente*. Porquanto, não só a *substância*, por exemplo, o homem, é o que é, e distingue-se das plantas, das pedras, etc.; mas também o *acidente*, por exemplo, a alvura, é o que é, e distingue-se das outras cores, da sabedoria, do poder, etc. — Todavia, a *essência* compete primeiramente à *substância*, e secundariamente ao *acidente*. Na verdade, a *essência* deriva do *ser (esse)*, que existe nela e por ela. Ora, o *ser primeiramente* compete à *substância*, e *secundariamente* ao *acidente*: visto que o ser do *acidente* supõe o ser da *substância*, e neste se funda, isto é, o ser *acidental* supõe o ser *substancial* e nese se apoia. Por isso, a *essência substancial* é uma forma, pela qual um ente é constituído no seu ser *primeiro*, que é o *substancial*, e existe independentemente de toda e qualquer forma anterior, tal é a *humanidade*; ao passo que a *essência acidental* é uma forma, pela qual um ente, já constituído no seu primeiro ser, é diversamente modificado no seu ser *secundário*, que é o *acidental*, tal é a *beleza*, a *sabedoria*, a *bondade*, etc. — Essa é a doutrina de S. Tomás. Diz o Santo que a *essência* se deve atribuir à *substância* e ao *acidente*, como se atribui o *ente*. Ora, o *ente* atribui-se *primeira* e *absoluta-*

34. A essência substancial não é uma simples coleção de qualidades.

a) A *essência substancial* denota a realidade, que constitui o ente no seu ser primeiro e o faz subsistir em si mesmo; ao passo que a *qualidade*, como todo e qualquer *acidente*, denota uma coisa, que não constitui o ente no seu ser primeiro, mas sobrevém ao ente já constituído e subsistente em si mesmo. Ora, o que se une a um ente, já constituído no ser primeiro, não pode entrar, como elemento, nessa primeira constituição. Logo, a *essência substancial* não é uma simples coleção de *qualidades*.

b) Se a *essência substancial* fosse apenas uma coleção de *qualidades*, quando a substância se muda nas suas *qualidades*, deveria mudar-se também na sua *essência*. Ora, isto não sucede; porque, enquanto as *qualidades* mudam, aparecem e desaparecem, a *essência* permanece sempre a mesma; assim o homem de bom torna-se mau, mas é sempre homem. Logo, a *essência substancial* não é uma simples coleção de *qualidades*.[1]

35. Nem todas as essências nos são desconhecidas. — A experiência atesta que possuímos uma idéia clara e distinta de muitos seres; porque não só não confundimos um com o outro, mas também

---

mente à *substância*, e *secundária* e *relativamente* ao *acidente*. Logo, também a *essência* deve atribuir-se *primeira* e *absolutamente* à *substância*, e *secundária* e *relativamente* ao *acidente*. (Cfr. *De Ente et Essentia*, c. II).

1 A verdade da proposição resulta da própria inspeção dos termos. A *substância* subsiste em si e por isso, para existir, não precisa de sujeito, a que adira; ao passo que a *qualidade*, por ser *acidente*, não subsiste em si e por isso, para existir, precisa de um sujeito, a que adira. Não pode, pois, afirmar-se, sem contradição, que a *essência substancial* é apenas uma coleção de *qualidades*. — Nem se diga que, se uma *qualidade* não pode subsistir em si mesma, pode subsistir a *coleção* das qualidades; porque a *não-subsistência* é o caráter *essencial* das qualidades, e por isso, se a *subsistência* não se encontra numa qualidade, nem se encontra na *coleção* de qualidades. Se um cego não vê, nem podem ver mil cegos.

Foi *Locke*, seguido pelos *materialistas*, quem ensinou — que a *substância* ou *essência substancial*, não é uma coisa distinta das qualidades sensíveis, — e que, por isso, uma substância, concebida como um princípio ou sujeito, de que resultam ou a que aderem as qualidades, é uma ficção gratuita da nossa inteligência. — O erro de *Locke* é uma conseqüência do seu sistema, que admite a sensação como única fonte de todos os conhecimentos humanos. — É falsa a afirmação de *Locke*, dizendo que, quando concebemos a *essência substancial*, concebemo-la como um cúmulo ou uma coleção de qualidades; porque a nossa inteligência, quando, advertida pelos sentidos, percebe as qualidades, não para aí, mas, através das qualidades e por meio delas, chega até ao fundo do objeto, e descobre a essência, de que resultam e a que aderem as qualidades.

indicamos os elementos, que os constituem numa certa e determinada espécie. Ora, não poderíamos extremar um ser de outro, nem indicar os seus elementos constitutivos, se a *essência* deles nos fosse desconhecida; pois é pela *essência* que um ser é o que é, e se distingue dos outros seres. Logo, nem todas as *essências* nos são desconhecidas.[1]

36. A essência das substâncias corpóreas e composta. — As substâncias corpóreas, de que é constituído o mundo, convêm entre si enquanto são substâncias, mas diferem enquanto uma substância pertence a uma espécie, e outra a outra espécie. Ora, essa semelhança e essa diferença demonstram claramente que a *essência* delas é *composta* de dois elementos: um *comum*, de que deriva a semelhança e que é o *gênero*, outro *próprio*, de que deriva a diferença e que é a *diferença específica*. Logo, a *essência* das substâncias corpóreas é *composta*.[2]

---

1 Dizemos que nem *todas* as essências nos são desconhecidas, porque concedemos que *muitas* escapam ao nosso alcance. Acrescentamos que mesmo a noção que temos de algumas delas, embora seja clara e distinta, é, contudo, inadequada e imperfeita; visto que a essência, sendo o que de mais íntimo se encontra nos entes, escapa a uma intuição direta e imediata, e só é percebida pelo raciocínio, que, baseando-se no princípio de *causalidade*, sobe das propriedades e dos fenômenos, que nos são manifestos, para o princípio, de que derivam e que é a *essência*. — Mas, ainda que imperfeito, o conhecimento da essência é *científico*; porque o método é *científico*, quando se levanta, pela indução, dos efeitos para a causa, das ações para a natureza do agente, dos fenômenos para a essência.

Locke, Bonnet, Condillac dizem que o homem, só pode conhecer as essências *nominais*, não pode conhecer as essências *reais*. — Essências *reais* são as que física e intrinsecamente constituem os entes, e por isso, existem independentemente do nosso pensamento; enquanto as essências *nominais* são as que a inteligência compõe por meio das idéias de *gênero* e de *diferença específica*, e por isso, são meros produtos da imaginação, destituídos de todo o fundamento real.

Essa opinião é falsa, não só porque sustenta que não podemos conhecer, de modo algum, nenhuma essência *real*, mas também porque afirma que as essências *nominais*, por serem compostas de *gênero* e de *diferença específica*, são meros produtos da nossa imaginação, sem fundamento real. O *gênero* e a *diferença* não são uma ficção inútil da nossa inteligência, mas são noções *universais* e *abstratas*, representativas de uma coisa, que é real, ou que tem fundamento na realidade, como suficientemente explicamos.

2 As *substâncias* criadas são *corpóreas* e *incorpóreas*. A *essência* das substâncias *corpóreas*, — enquanto existe na realidade, é *composta* de dois princípios, ou de duas causas intrínsecas: uma *material* e outra *formal*, que constituem um composto *real*; — e, enquanto é conhecida e definida pela nossa inteligência, resulta de dois con-

37. Dotes das essências criadas. — As essências criadas são *necessárias, indivisíveis* e *eternas.*

a) São *necessárias,* ou *imutáveis,* — não com relação à *existência* (porque, nesse sentido, são *contingentes* e *mutáveis*), — mas com relação aos *elementos específicos,* que as constituem; porque uma essência não pode ser nem entender-se sem os elementos, de que é composta. Assim a essência do homem é *necessária,* ou *imutável,* com relação à *animalidade* e à *racionalidade*; pois não pode conceber-se um homem que não seja *animal* e *racional.* Logo, as essências criadas são *necessárias.*[1]

b) São *indivisíveis,* em quanto não podem receber ou perder um elemento, sem que fiquem destruídas. Tal *indivisibilidade* das essências é uma conseqüência da sua *necessidade.* De fato, se a uma essência se acrescentar ou tirar um elemento, já não permanece a mesma, deixa

---

ceitos, um dos quais é conceito do *gênero* e outro é o conceito de *diferença específica,* que constituem um composto *intencional.* O *gênero* funda-se no princípio *material*; a *diferença,* no princípio *formal.* — A *essência* das substâncias *incorpóreas,* — enquanto existe fora da nossa inteligência, é uma forma inteiramente *simples,* — mas, enquanto é conhecida e definida por nós, está sujeita a uma composição. Porquanto, a nossa inteligência, pela sua imperfeição natural, apreende as coisas simples e espirituais pelo mesmo modo, porque apreende as essências materiais e compostas, e por isso, define as formas subsistentes pelo *gênero* e pela *diferença,* como define as essências materiais. O *gênero* funda-se na *potência,* a *diferença* funda-se no *ato*; porque as substâncias simples, embora, não sejam compostas quanto à essência, contudo são realmente compostas de *potência* e de *ato,* isto é, da *essência* e de *existência.*

1 Toda a essência pode considerar-se — ou nos seus elementos *específicos* e *abstratos,* — ou nos seus *elementos reais* e *concretos,* conforme é *metafísica* ou *física.* — Se a essência se considera nos seus elementos *específicos,* isto é, na sua realidade quiditativa, abstrata das condições, que a individualizam ou determinam neste ou naquele indivíduo; importa no seu conceito uma coisa absolutamente necessária e imutável: porque reproduz em si mesma o exemplar, que existo na inteligência de Deus e que é necessário e imutável. — Se, porém, a essência se considera nos elementos *reais,* de que é composta nos indivíduos singulares, nesse sentido não é *necessária* nem *imutável,* porque pode ser alterada e corrompida pela ação dos agentes naturais. Assim, a essência *real* ou *física* do homem acaba com a morte, quando a alma se separa do corpo. — Mas, quando a nossa inteligência considera a essência abstrata dos princípios individuais, percebe unicamente a realidade quiditativa, os elementos específicos. — Como se vê, a *necessidade,* que atribuímos à essência *metafísica* das criaturas, — não é *absoluta,* porque Deus podia formar outros modelos ou exemplares, que fossem reproduzidos na criação, — mas é *hipotética,* enquanto, suposta a criação, Deus não muda o seu plano, mas tudo executa em conformidade com a sua infinita Sabedoria.

de ser o que é; assim, se à *substância viva* e *sensitiva*, que é o bruto, se acrescenta *racional*, não temos o bruto, mas homem, e se à mesma *substância* se tira o elemento *sensitivo*, não temos o bruto, mas a planta. Logo, as essências criadas, embora *compostas*, são *indivisíveis*.[1]

c) São *eternas*, — não enquanto existem *realmente* desde a eternidade (pois que, nesse sentido, só Deus é eterno), — mas enquanto, consideradas *em si* e *em abstrato*, prescindem de toda e qualquer diferença de tempo, e também enquanto existem, desde a eternidade, nas idéias arquetípicasp do Criador. Assim foi, é e será sempre verdade que um triângulo tem três ângulos. Logo, as essências criadas são *eternas*.[2]

38. Existência. — *Existência* é o *ato*, ou a *realização da essência*; ou, mais claro, é a *perfeição, que tira a essência, em que é recebida, do estado de possibilidade, colocando-a no estado de atualidade*. — Por isso, o ente *real* ou *atual* é um composto de *essência* e de *existência*.[3]

---

1 As essências criadas, tanto *físicas* como *metafísicas*, por serem compostas, são *divisíveis* nas partes respectivas. As essências *físicas* das substâncias corpóreas são divisíveis na *matéria* e na *forma substancial*; e as essências *metafísicas* são divisíveis, pela análise da razão, nas partes da definição, que são o *gênero* e a *diferença específica*. Não é, pois, nesse sentido que as essências criadas são *indivisíveis*. Portanto, as *essências* podem dizer-se *indivisíveis*, enquanto não admitem o mais nem o menos, enquanto os seus elementos não são suscetíveis de adição ou de diminuição, sem que uma essência deixe de ser o que é. Por isso, as essências foram comparadas aos números; porque, assim como um número muda de espécie pela adição ou subtração de uma unidade, assim também as essências mudam de espécie pela adição ou subtração de um elemento. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 52, a 1).

2 As essências criadas podem considerar-se em *si mesmas* e na *Inteligência divina*. — Consideradas em *si mesmas*, as essências prescindem de toda a limitação do *tempo* e do *lugar*. É uma eternidade *negativa*. — Consideradas na *Inteligência divina*, as essências criadas são dotadas de todos os atributos, próprios da Divindade; porque, nessa hipótese, as essências criadas não se distinguem realmente da Inteligência divina, nem, por isso, da Essência divina, mas são a própria Essência infinita, enquanto pode ser diversamente imitada e participada pelas criaturas. As essências criadas, pois, são outras tantas participações, ainda que inadequadas, da única e simplicíssima Essência infinita. Essa participação não se faz por *emanação*, mas por *semelhança*, enquanto o efeito é semelhante à sua causa.

3 A *existência*, como a *essência*, é uma noção simplicíssima e por si evidente, e, à semelhança das outras noções simples e evidentes, não é capaz nem precisa de uma definição rigorosa. Por isso, a nossa não é senão uma explicação. — A *existência* é e diz-se *ato* da *essência*. O *ato*, que, — no sentido *vulgar*, significa *operação*, — no sentido rigoroso, significa uma coisa, que determina ou aperfeiçoa. Ora, a *essência* é por si

indiferente quanto à *existência*, pode recebê-la, e por isso, é um sujeito indeterminado e determinável, imperfeito e perfectível; e é a *existência*, que, recebida nela, tira-a da indiferença ou indeterminação, dando-lhe o complemento, que lhe falta na linha de ente ou da atualidade, e assim faz com que a *essência* subsista em si mesma, na realidade, e de *possível* se torne *existente*. Antes de receber a *existência*, a *essência* era *possível*; recebida a *existência*, a *essência* é, é uma coisa *real* ou *atual*, e opõe-se à essência *possível*.

A *existência*, ou o ato de *ser*, é o *ato*, ou a *atualidade* de todos os outros atos, e por isso, é a perfeição de todas as perfeições. E nada mais exato. Porquanto, todo o *ato*, e por isso, toda a *perfeição* (que é *ato*), se é *ato* considerado *em si mesmo*, é com tudo *potência* considerado em relação ao *ato* de *ser*; porque, nos entes finitos, nenhum ato, e por isso, nenhuma perfeição encerra na sua essência a *existência*, ou o *ser*, isto é, o *ato* pode existir, mas não existe *essencialmente*. E, como o *ato* denota *atualidade* e *perfeição*, podemos e devemos dizer que o ato de *ser*, ou a *existência*, é a atualidade de todos os outros atos, e por isso, é a perfeição de todas as perfeições. — Ao *ser* nada pode acrescentar-se que seja mais formal, mais atual, e que o aperfeiçoe e determine, como o ato determina a potência... Por isso, o *ser* não é determinado por outra coisa, como a potência é determinada pelo ato; mas só pode ser e é determinado pela potência. E assim, um *ser* distingue-se de outro *ser*, enquanto um é recebido numa essência ou natureza, e outro noutra (o *ato* é determinado ou limitado pela *potência*, em que é recebido). Eis as palavras do S. Doutor: "Hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse* aliquid addatur, quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam. Unde non sic determinatur *esse* per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam... Et per hunc modum hoc *esse* ab illo *esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae" (*De potentia*, q. 7, a. 2 ad 9; Cfr. *Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 1 ad 3). — Sendo a *existência* o que de mais atual se encontra nas coisas, retamente os escolásticos definiram a *existência*: a *última atualidade de uma coisa*; porque uma coisa recebe a *última atualidade*, isto é, a última perfeição, o último complemento, quando recebe a existência. — Por isso, se a essência é boa, é boa não *por si*, mas pelo *ser*. O *ser* é o fundamento e a razão de todo o bem, ou de toda a perfeição, que se encontra nas coisas. Diz S. Tomás: "Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum *suum* i*esse*: nulla enim nobilitas ex sua sapientia (id est, ex ipsa *essentia* sapientiae), nisi per cam sapiens *esset*, et sic de allis. Sic ergo secundum modum, quo res habent *esse*, est suus modus in *nobilitate*" (*C. Gent.*, I, 38; cf. *De Ver.*, q. 21, a. 2 ad 4; a. 5 ad 1 et 5; *Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 3 ad 2 et 3).

Como se vê, a idéia de *existência* sucede imediatamente à de *essência*; porque, depois de termos concebido *o que uma coisa é (quid est)*, logo em seguida perguntamos se ela *existe (an est)*. — Todavia, do fato de a existência ser uma coisa distinta da *essência*, não se segue que a *existência* e a *essência* sejam *dois entes*. A *essência*, distinta da *existência*, não *é*; nem *é* a *existência*, distinta da *essência*; mas *é* o *ente composto* de *essência* e de *existência*. — Mas não devemos imaginar que o *composto* de *essência* e de *existência* seja uma terceira coisa, resultante desses dois elementos e diversa de cada um deles, como o *homem*, composto de alma e de corpo, é uma terceira coisa, distinta

39. A existência encontra-se na substância e no acidente. — A *existência* é a última atualidade de todo o ente *real*. Ora, todo o ente *real*, que existe no mundo, é *substância* ou *acidente*. Logo, a *existência* encontra-se na *substância* e no *acidente*. — Por isso, assim como há uma *essência substancial* e uma *essência acidental*, assim também há uma *existência substancial* e uma *existência acidental*. — Todavia, a *existência* principalmente convém à *substância*, e secundariamente ao *acidente*.[1]

40. Nos entes finitos, a existência refere-se à essência, como o ato à potência. — Quando há duas coisas, uma das quais aperfeiçoa e completa a outra, a primeira refere-se à segunda, como o *ato* se refere à *potência*; porque *ato* é e diz-se a coisa, que aperfeiçoa e completa, e

---

de cada um desses dois elementos. Quando dizemos que a *essência é*, o verbo *é* denota a *atualidade* da *essência*, e a *essência* é o sujeito dessa atualidade, e assim temos a *essência existente*, que não é uma terceira coisa, distinta da existência e da essência, mas é a mesma *essência* enquanto *atuada pelo ser* ou *pela existência* (*S. Thom.*, *Quodl.* II, a. 3 ad 1).

Notamos que o *ser* e a *existência*, embora se empreguem como termos equivalentes, contudo não significam uma e a mesma coisa. Porquanto, o *ser* significa tudo o que um ente é e possui, modelado e vasado no molde da *essência*, e por isso, significa toda a perfeição, de que o ente é dotado, incluída a *existência*; ao passo que a *existência* por si indica apenas a posição do ente fora das suas causas, e não tudo o que o ente possui.

1 A conclusão é evidente. No mesmo indivíduo humano, uma coisa é a *existência* ou o *ser* de *homem*, e outra coisa é a *existência* ou o *ser* de *sábio*, de *bom*, etc. — A *existência*, como a *essência*, primeiramente compete à *substância* e secundariamente ao *acidente*; porque o acidente tem o seu *ser* ou a sua *existência* no *ser* ou na *existência* da *substância*. — Em cada substância, não pode haver senão um *único ser substancial*, porque não pode haver nela senão uma *única forma substancial*, da qual deriva o *ser substancial*, mas pode haver *vários seres acidentais*, porque pode haver nela *várias formas acidentais*, de cada uma das quais deriva um *ser acidental*. Assim Pedro, — que, em virtude da sua única forma substancial, isto é, da única alma racional, possui o *ser substancial*, pelo qual subsiste enquanto *homem*, — em virtude de várias formas acidentais, possui vários seres *acidentais*, pelos quais é *branco*, é *virtuoso*, é *sábio*, etc. (Cfr. Cajet., *Comm. in Op. De Ente et Ess.* c. 7, q. 16). — Advertimos que nos entes compostos de *matéria* e *forma*, entanto o *ser*, ou a *existência*, se diz derivar da *forma* para o mesmo composto, enquanto a *forma*, aperfeiçoando e completando a essência material na linha da *essência*, dá à mesma essência a última disposição, necessária e suficiente para a recepção da existência, isto é, torna a mesma essência proximamente capaz de receber a existência. Isto vale, proporcionalmente, tanto para a forma *substancial*, quanto para a forma *acidental*. Da forma *substancial*, que atua a *matéria prima*, deriva para o sujeito o *ser substancial*; da forma *acidental*, que atua o sujeito já constituído no seu *ser substancial*, que é o primeiro *ser*, deriva para ele o *ser acidental*, que é o segundo *ser*.

potência é e diz-se a coisa, que recebe a perfeição e o complemento. Ora, nos entes finitos, a *existência* aperfeiçoa e completa a *essência*, porque a faz subsistir na atualidade. Logo, nos entes finitos, a *existência* refere-se à *essência*, como o *ato* à *potência*.[1]

41. A existência reduz-se à categoria da essência. — Tudo o que se refere a uma *essência*, como *ato* à *potência*, reduz-se à categoria, em que se encontra a própria *essência*; porque o ente coloca-se na categoria, em virtude da sua *essência*, e a *potência* e o *ato* pertencem ao mesmo gênero, ou à mesma categoria. Ora, a *existência* refere-se à respectiva *essência*, como *ato* à *potência*; porque a *existência*, como dissemos, é a última atualidade, que completa a essência e a coloca na ordem real. Logo, a *existência* reduz-se à categoria da *essência*. — Por isso, a *exis-*

1 É o argumento de S. Tomás, que estabelece o seguinte princípio: "In quocumque inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum" (*C. Gent.*, I. II, c. 53). — E noutro lugar: "Quidditas est sicut *potentia*, et suum *esse* acquisitum est sicut *actus*" (In II *Sent.*, dist. 3. q. 1, a. 1). — Sendo a *existência* para a *essência* o que o *ato* é para a *potência*, tudo o que dissemos com relação ao *ato* e à potência deve aplicar-se à *existência* e à *essência*. — De onde se segue que a *existência* é *simplesmente* mais perfeita do que a *essência*. Com efeito, a *existência*, sendo a última atualidade da essência, enquanto a faz passar do estado de ente *em potência* para o estado de ente *em ato*, é para ela um princípio de complemento e de perfeição. Ora, o ente, que aperfeiçoa é simplesmente mais perfeito do que o ente, que é aperfeiçoado.

Dissemos: *simplesmente*, porque, *sob um certo aspecto*, a *essência* é mais perfeita que a *existência*. De fato, a essência, por limitar e determinar a existência, refere-se à própria existência, como o que limita e determina se refere ao que é limitado e determinado. Ora, o determinante é mais perfeito que o determinável. — Além disso, o ser, ou a existência, embora não possa dizer-se *simplesmente* aperfeiçoada pela essência (a essência é aperfeiçoada pela existência, da qual recebe a última atualidade), contudo, quando é recebida na essência, é por essa *de algum modo* aperfeiçoada, enquanto se diz que a existência, ou que o ser é mais ou menos nobre e perfeito, conforme é mais ou menos nobre e perfeita a essência, em que é recebido; assim o ser da planta é mais perfeito que o da pedra, o ser do homem é mais perfeito que o do animal. — A razão disto é porque o primeiro Agente produz o ser, não como subsistente em si mesmo, mas em ordem a uma certa essência, proporcionado a uma essência (pois deve haver proporção entre a coisa recebida e o recipiente); e por isso, o ser, embora receba de Deus, e não da essência, a própria perfeição, contudo recebe-a de Deus em ordem à essência; e Deus produz um ser mais ou menos perfeito, conforme a qualidade da essência, na qual o ser é recebido, como numa forma ou molde. Assim, a nobreza e a perfeição da essência é o critério, o sinal da nobreza e da perfeição do ser.

tência da *substância* reduz-se à categoria da mesma *substância*, e é uma coisa *substancial*; e a *existência* do *acidente* reduz-se à categoria, em que se encontra o mesmo *acidente*, e é uma coisa *acidental*.[1]

42. O ente finito é composto de essência real e de existência real.

a) A *essência* do ente finito, considerada *em si mesma*, e *necessária* e *eterna*, e, todavia, considerada no mesmo ente, é *contingente* e *temporânea*. Ora, a essência do ente finito não é *contingente* e *temporânea* senão pela *existência*. Logo, o ente finito é composto de *essência real* e de *existência real*.

b) O *ser* (ou a *existência*), considerado em si mesmo, é *uno*, *indiviso*, *ilimitado*, *não-causado*, e, todavia, considerado nos entes finitos, é *multíplice*, *diviso*, *limitado*, *causado*. Ora, essa modificação, que o *ser* recebe nos entes finitos, só pode derivar da *essência*, a qual, sendo por si *determinada*, é princípio de *determinação*, e por isso, de *divisão*, de *multiplicidade*, de *limitação* e de *dependendo*. Logo, o ente finito é composto de *existência real* e de *essência real*.[2]

---

1 Referindo-se a *existência* à *essência*, como o *ato* à *potência*, poderia perguntar-se: a *existência* será apenas um *acidente* da *substância*, ou será uma *parte substancial?* — A essa pergunta damos a seguinte resposta, indicada no texto. A *existência* não é nem pode dizer-se *acidente* da *substância*, se o *acidente* se toma no sentido rigoroso, enquanto significa uma coisa, a qual, para existir, precisa de um sujeito, a que adira. Na verdade, a *existência* dá a última atualidade à substância, colocando-a na ordem real. Ora, é absolutamente impossível que a *substância* receba do *acidente* a última atualidade. — Mas, se o *acidente* não se toma em sentido rigoroso, se por *acidente* se entende tudo o que não constitui a *essência* de uma coisa, nesse sentido, pode se dizer que a *existência* é *acidente* da *substância*. Porquanto, a *existência* não entra na *essência* de uma coisa, não é um elemento constitutivo da *essência* (finita), mas é a perfeição que dá a última atualidade à *essência*, já constituída e completa na própria linha ou ordem da essência, fazendo com que a mesma essência exista na ordem real. Portanto, devemos dizer que a *existência* é *parte substancial* da *substância*, ou é ato *substancial*, — não enquanto é um elemento constitutivo da própria *substância*, ou da *essência substancial*, — mas enquanto dá à substância a última atualidade, o último complemento na linha da realidade. Por isso, a *existência* não se reduz à categoria de *substância*, como a *forma substancial* se reduz à categoria do *composto*, — mas como o *ato* se reduz à categoria da *potência* (Cf. *De Pot.*, q. 5, a. 4 ad 3).

Agora uma advertência muito importante. Dizemos que a *existência*, sendo o complemento, a última atualidade da *substância* e do *acidente*, se reduz ao gênero de *substância* ou de *acidente*. Todavia, propriamente faltando, a *existência* não é nem *substância* nem *acidente categórico*; mas é uma coisa, que *transcende* toda a *substância* e todo o *acidente*, porque é *ato* do *ente*, que não é *gênero* e transcende todas as categorias.

2 O *ser* é, por si, *infinito* e *ilimitado*; porque a *limitação* é o *não-ser*. Portanto, a *limitação*, de que o *ser* se acha cercado nos entes finitos, deriva da *essência*, a qual,

43. No ente finito, a existência distingue-se logicamente da essência. — Uma coisa distingue-se *logicamente* de outra, quando o conceito da primeira é diverso do conceito da segunda. Ora, o conceito da *existência* é diverso do conceito da *essência*; porque — a *essência* significa a coisa, que constitui o ente numa determinada espécie, ao passo que a *existência* significa a coisa, que faz existir a mesma essência na realidade, — a *essência* é capaz de existir, mas é por si indeterminada quanto à sua presença na ordem real, e por isso, tem razão de *potência*, ao passo que a existência tira da indeterminação a *essência*, preenche aquela capacidade, e por isso, tem razão de *ato*. Logo, no ente finito, a *existência* distingue-se *logicamente da essência*.[1]

---

por ser *determinada* e *limitada* em si mesma, determina e limita o *ser*, que ela recebe. Assim, quando digo: o *ser* do *homem*, não falo do *ser* em si, do ser *puro*, que é só *ser*, mas falo do *ser próprio* desse ente, e por isso, de um ser *limitado* e *determinado*. — Como também, o *ser* é, por si, *uno* e *indiviso*. Se, pois, se acha *diviso* e *multiplicado* nas criaturas, essa divisão e multiplicação deriva de outro princípio, que é a *essência* (C. *Gent.*, II, 52). Porquanto, a multiplicação supõe a divisão, e a divisão importa uma oposição. Ora, tal oposição não pode dar-se da parte do próprio *ser*, mas só da parte das *essências*, que, sendo por *si determinadas*, são distintas, opostas, multíplices, conforme imitam, mais ou menos, a infinita e perfeitíssima Essência divina. Diz, S. Tomás: "*Determinatio est pluralitatis principium primam*" (*Quodl.* VII, a. 6). — Finalmente, o *ser* das criaturas deriva de uma causa extrínseca. Ora, o *ser* não é produzido *por si*, enquanto é *ser*. Diz S. Tomás: "Esse ab alio causatum non competit enti *inquantum est ens*; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile" (1. c.). Logo, se o *ser* das criaturas não é produzido *por si*, é produzido por causa da *essência*, em que é recebido. Logo, o ente finito é composto de um dúplice princípio *real*, ou *atual*, que é a *essência* e a *existência* (ou o *ser*).

Quando se diz que o ente finito é composto de essência *real* e de existência ou de ser *real*, não deve entender-se que a *realidade* da essência seja uma coisa *distinta* da *realidade* do *ser*, de modo que o ente resulte de *duas realidades*. No ente finito, o composto de *essência* e de ser há *uma só realidade*. Essa única realidade é própria do *ser*, pertence ao *ser*, e pelo ser é comunicada à *essência*; por forma que o *ser* é *real por si*, e a essência se torna e *é real* pela *realidade* do *ser*, assim como a *potência* se torna e é *atual* pelo *ato*, enquanto recebe em si o *ato*.

1 Que, em todo o ente finito, a *existência* seja *logicamente* distinta da *essência*, é verdade admitida por todos os que sabem o que é distinção *lógica* e o que significam os *termos* — *existência* e *essência*. — Como se vê, falamos da essência *real*, ou *atual*, de que todas as criaturas existentes são intrinsecamente compostas, e não da essência *possível*, que pode existir mas que atualmente não existe na realidade.

44. No ente finito, a existência distingue-se realmente da essência.

a) Como o nosso conhecimento é uma reprodução ideal das coisas, se, no ente finito, a *existência* e a *essência* não se distinguissem *realmente*, mas fossem uma e a mesma coisa, a espécie ou imagem inteligível, que nos representa a *essência* da coisa entendida, deveria representar-nos também a sua *existência*; porque uma coisa não pode separar-se de si mesma. Ora, a experiência atesta que uma espécie ou imagem inteligível pode representar e efetivamente representa a *essência* das coisas, prescindindo, contudo, da sua *existência*. Logo, no ente finito, a *existência* distingue-se *realmente* da *essência*.[1]

b) A *existência* distinguir-se-á *realmente* da *essência*, se aquela não for um elemento constitutivo desta, e por isso, se a *essência* existir em virtude de uma outra realidade ou perfeição; porque duas coisas são *realmente* distintas entre si, quando uma não é outra. Ora, no ente finito, a *existência* não é um elemento constitutivo da *essência*; porque, se o fosse, a criatura existiria em virtude da própria *essência*, isto é, seria *essencialmente* existente, e por isso, não seria *contingente*, mas *necessária*, e assim deixaria de ser *criatura*. Logo, no ente finito, a *existência* distingue-se *realmente* da essência.[2]

---

1 É evidente. Se a *existência* fosse um elemento constitutivo da *essência*, toda a definição da *essência* de um ente deveria exprimir também a sua *existência*; visto que a definição não pode deixar de exprimir *todos* os elementos, que constituem a *essência* do ente definido. Ora, a definição da *essência* de um ente prescinde completamente da *existência* ou da *não-existência* do mesmo ente; porque podemos entender o que é o *homem*, e todavia ignorar se *existe* na realidade. Logo, a *existência*, no ente finito, não é um elemento constitutivo de *essência*, mas uma distingue-se *realmente* de outra. — Por outras palavras, se o *ser* da criatura está fora da *essência* quanto à *inteligência*, deve estar também fora da *essência* quanto à *realidade*. — Diz S. Tomás: "Quidquid non est de intellectu *essentiae* vel *quidditatis*, hoc est adveniens *extra* et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de *esse* suo fato; possum enim intelligere *quia est* homo vel phoenix, et tamen ignorare an *esse* habeant in natura. Ergo patet quod *esse* est *aliud* ab *essentia* vel *qidditate*" (*De ente et Ess.* c. V). — Como se vê, S. Tomás fala claramente da essência *atual*, e não da *possível*. Porquanto, ensina ele que a *existência* forma um composto com a *essência*; ora, a existência, sendo coisa *real*, não pode formar o composto com uma coisa, que não existe na realidade, como é a essência *possível*.

2 Esse argumento pode propor-se por este outro modo:

Se, no ente finito, a *existência* não se distinguisse *realmente* da *essência*, a *existência* das criaturas seria *necessária*, porque os elementos das essências são necessários;

c) Todo o *ato*, que é recebido numa *potência*, distingue-se *realmente* da *potência*, em que é recebido; porque repugna que uma coisa seja recebida era si mesma. Ora, no ente finito, a *existência* é recebida na *essência*, como o *ato* na *potência*; porquanto, se a *existência* não fosse recebida na *essência*, como o *ato* na *potência*, a *existência*, dos entes finitos seria um ato *puro*, *subsistente*, e por isso, seria *infinito* e *único*: o que repugna. Logo, no ente finito, a *existência* distingue-se *realmente* da *essência*.[1]

---

e por isso, assim como o homem é *necessariamente racional* (porque *racional* é um elemento constitutivo da essência humana), a criatura seria *necessariamente* existente. Ora, a *existência* das criaturas não é *necessária*, mas *contingente*, porque podiam deixar de existir. Logo, a *existência* não é um elemento constitutivo da *essência* das criaturas, e por isso, no ente finito, a *existência* distingue-se *realmente* da *essência*.

Pode objetar-se: uma coisa, *atualmente* existente, existe *necessariamente*. Logo, não repugna que a *essência atual* das criaturas se diga e seja *essencial* ou *necessariamente* existente. Logo, no ente finito, a *existência* não se distingue *realmente* da *essência*.

Resposta. A *necessidade* na *existência* pode referir-se ao *fato* ou à *exigência*. — Referida ao *fato*, a *necessidade* na existência é uma coisa *hipotética*, e pode perfeitamente conciliar-se com a *contingência* do ente: de modo que, um ente *contingente*, enquanto existe, não pode deixar de existir, existe *necessariamente*, e, todavia, não deixa de ser *contingente*, porque a existência não lhe era *necessária*, isto é, porque não existe por assim o exigir a sua essência. — Referida à *exigência*, a *necessidade* na existência é uma coisa *absoluta*, constitui a própria *essência* dos entes, e por isso, não pode conciliar-se com a *contingência* dos próprios entes; assim Deus, como veremos, existe por assim o exigir a sua essência, e por isso, é o ser absolutamente *necessário*. — Ora, a *necessidade* na existência, que se atribui aos entes finitos ou criados, não é uma *necessidade* da exigência, mas é uma necessidade de *fato*; visto que os entes finitos existem, não porque assim o exige a sua essência, mas, só porque Deus livremente os criou. Se os entes finitos existem, não porque assim o exige a sua essência, é claro que a sua *necessidade* na *existência* não é um elemento constitutivo da mesma essência. Se, nos entes finitos, a *necessidade* da existência não é um elemento constitutivo da *essência*, a *existência* distingue-se *realmente* da *essência*. — Nem pode dizer-se que a *necessidade* na existência se torna um elemento constitutivo da *essência* dos entes finitos pelo fato desses existirem atualmente; porque, se assim fosse, as essências não seriam imutáveis, as criaturas existiriam em virtude da sua essência e deixariam de ser *contingentes*: o que é absurdo. Logo, a *essência* dos seres finitos *recebe* ou tem a *existência*, mas não *é* a existência.

1 Depois do que deixamos dito neste e no precedente artigo, não é necessário insistir muito na verdade — que o *ser* (ou a *existência*) dos entes finitos, se não fosse recebido na *essência*, como *ato* na *potência*, seria um ato *puro*, *subsistente*, e por isso, *infinito* e *único*. Porquanto, todo o *ato* é *limitado* e *multiplicado* pela *potência*, que o recebe; e por isso, um *ato*, que não é recebido na *potência*, não pode ser *limitado*, nem

multiplicado; mas é necessariamente *infinito* e *único*. Ora, o *ser*, ou a existência, dos entes finitos é um ato essencialmente finito, multiplicável e multiplicado. — Nem se diga que o ato, não recebido na essência, pode ser limitado ou multiplicado por uma causa *extrínseca*; porque nenhuma coisa pode ser limitada ou multiplicada por uma causa *extrínseca*, se é *intrinsecamente* ilimitada e única, e o ato *subsistente* não tem em si mesmo um princípio, que o possa limitar ou multiplicar. Diz o angélico S. Tomás: "*Esse subsistens* oportet esse *infinitum*, quia *non terminatur aliquo recipiente*... Impossibile est quod sit *duplex esse omnino infinitum. Esse* enim, quod est *infinitum*, omnem perfectionem essendi compreendit: et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret (*C. Gent.*, l. II, 52). — Esse argumento pode resumir-se assim: No ente finito, a *existência* refere-se à *essência*, como o *ato* à *potência*. Ora, o *ato* distingue-se *realmente* da *potência*. Logo, no ente finito, a *existência* distingue-se *realmente* da *essência*.

Em poucas palavras: não podem *realmente* identificar-se duas coisas, que são *opostas* entre si; aliás o ente e o não-ente seriam uma e a mesma coisa na realidade. Ora, a *essência* e o *ser*, nas criaturas, opõem-se por muitos modos, come se opõem o *necessário* e o *contingente*, o *eterno* e o *temporâneo*, o *limitante* e o *limitado*, o *divisor* e o *diviso*, o *não-causado* e o *causado*. Logo, nas criaturas, a *essência* e o *ser* distinguem-se *realmente*.

Nas obras do S. Doutor encontram-se muitos outros argumentos, que provam a distinção *real* entre a *existência* e a *essência* nos entes finitos. (Cf. *C. Gent.*, II, 52; *Sum. Th.*, p, I, q. 3, a. 4; q. 50, a. 2 ad 3; q. 75, a. 5 ad 4; q. 88, a. 2 ad 4; *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9; *De Ver.*, q. 27, a, 1 ad 8; Com. in lib. *De Hebd.*, 1. 2). — Não insistimos; porque os argumentos aduzidos são suficientes para a demonstração da tese.

*

Para a exata compreensão da nossa tese e para a refutação das dificuldades fazemos as seguintes considerações:

I. É certo que uma essência *atual*, pois isso mesmo que é *atual*, *existe*. Mas a questão consiste em saber se a *atualidade* compete a essa essência *por si mesma*, em quanto é *essência*, ou em virtude de uma outra *realidade*, *realmente* distinta dela, que é a *existência*. Porquanto, uma coisa é e diz-se *atual* ou porque é *ato*, ou porque *recebe* o *ato*. Ora, a *essência atual* — não é *atual* por si mesma, como se ela fosse *ato*, ou se identificasse com o *ato*, — mas é *atual* enquanto *recebe* o ato, que a completa na linha da realidade e que é a *existência*. Sendo *atual* pelo fato de receber o *ato*, a *essência* conserva sempre a razão ou a natureza de *potência*, e por isso, distingue-se *realmente* da *existência*, porque o *ato* e a *potência* são coisas *realmente* distintas. — Se, às vezes; dizemos que a essência *atual* é *atual por si mesma*, comparamos a essência *atual* com a essência *possível*, e não com a *existência*; porque, efetivamente, a essência *atual* refere-se à essência *possível*, como o *ato* se refere à *potência*.

II. A essência *atual*, ou *física*, é dotada de entidade própria, e tem a sua última atualidade na própria linha, — na linha da *essência*, enquanto nada lhe falta do que é denotado pela sua definição. Mas essa última atualidade na linha da *essência* não é suficiente para explicar a sua presença na realidade. Diz S. Tomás: "Natura con-

45. No Ente infinito, a existência não se distingue realmente da essência.

a) Uma coisa não se distingue *realmente* de outra, quando entre elas há perfeita identidade. Ora, no Ente infinito, há perfeita identidade entre a *existência* e a *essência*; porque Deus existe em virtude ou pela exigência da sua *essência*, e por isso, a *existência* constitui a sua *essência*. Logo, no Ente infinito, a *existência* não se distingue *realmente* da *essência*.

---

siderata praeter *suum esse*, est secundum aeceptionem rationis tantum" (In I Sent., dist. 14, q. 1, a. 3). Se, pois, a essência existe na realidade, existe em virtude de uma outra atualidade, — da atualidade de uma ordem diversa, que é o *ato* da *existência*. — A *existência*, nos entes finitos, não é nem pode ser um elemento constitutivo da *essência*; e por isso, quando se une com a essência, não a altera, não a transforma, deixa-a ficar o que era; limita-se a completá-la na ordem da *existência*, colocando-a e conservando-a colocada na realidade.

III. A existência da criatura, por isso, mesmo que é *existência*, não é indiferente para o oposto, isto é, para a *não-existência*; aliás uma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Por isso, se uma coisa é indiferente para a existência e para a não-existência, essa indiferença não deriva da própria *existência*, mas deriva do *sujeito*, em que a existência é recebida e que pode existir e deixar de existir. — Como também, se a existência acaba, não acaba porque é existência, mas porque acaba o seu sujeito. A razão é porque um ato *misto*, como é a existência das criaturas, segue a sorte do sujeito, de que *é* ato.

IV. O termo *adequado* da produção não é só a *essência*, nem é só a *existência*, mas é o *composto* de uma e de outra. Na verdade, a causa eficiente, quando produz a essência e a existência, não as produz como *duas coisas*, mas como *uma coisa só*, composta de dois princípios, um dos quais se refere ao outro, como a *potência* ao *ato*. — Por isso, nem a *existência* precede, na ordem do *tempo*, a *essência*, nem a *essência* precede a *existência*; mas, pelo fato mesmo de dar a *existência* à *essência*, o agente não só produz a *existência* mas também a *essência*. Diz S. Tomás: "Ex hoc ipso quod *quiddidati esse* tribuitur, non solum *esse* sed ipsa *quidditas* creari dicitur; quia antequam *esse* habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est criatura, sed creatrix essentia" (*De Pot.*, q. 3, a. 5 ad 2).

V. De onde se segue que a *existência* e a *essência*, embora sejam coisas *realmente* distintas, contudo não se podem separar uma de outra, sem que uma e outra imediatamente acabem. Porquanto, o efeito, que de um ato deriva para um sujeito, não permanece e não pode permanecer, se acabar o próprio ato. Ora, *existir* é o efeito próprio da *existência*, e esse efeito não pode ser produzido nem executado senão na *essência*. Repugna, pois, que a *essência* dure sem a *existência*; como repugna que a *existência* subsista sem a *essência*, para a qual tem uma relação necessária. — Nunca devemos esquecer que o *ente existente* é o *composto*, e que a *existência* e a *essência* não são duas realidades subsistentes, mas são os princípios intrínsecos, — atual e potencial, — *pelos quais* o *composto* existe.

b) Se, no Ente infinito, a *existência*, se distinguisse *realmente* da *essência*, a *existência* seria recebida na *essência*, seria ato *misto*, *não-subsistente*, e por isso, *limitado*, e *multiplicado* pela mesma *essência*, em que é recebido. Ora, a *existência*, ou o *ser* de Deus é ato *puríssimo*, *subsistente*, e por isso, *infinito* e *único* na sua ordem. Logo, no Ente infinito, a *existência* não se distingue *realmente* da *essência*.[1]

---

1 Deus, e só Ele, é o ente *necessário*, que existe em virtude da sua essência, isto é, por assim o exigir a sua essência; e por isso, em Deus, e só nele, a *existência* não se distingue realmente da *essência*, mas identifica-se com esta. De fato, todos dizem — que Deus, e só Ele, **é**, — que Deus é o próprio *Ser*, a própria *Existência*, — que todos os seres finitos *não são* o *ser*, mas *receberam* o ser, ou a *existência*.

De onde se vê que a *essência* pode atuar-se ou realizar-se por dois modos: *por si mesma*, ou *pela ação de uma causa extrínseca*. Realiza-se *por si mesma*, quando é *necessária*, quando existe na realidade por virtude própria, por assim ela o exigir; assim existe a Essência de Deus. Realiza-se pela *ação* de *uma causa extrínseca*, quando é *contingente*, isto é, indiferente para a existência e para a não-existência, e por isso, deve ser determinada por uma causa extrínseca; assim existe a essência do ente finito. — Quando a *essência* se realiza *por si mesma*, a *existência* é uma nota constitutiva da mesma *essência*, isto é, a *essência* não só existe, mas é a sua *existência*, o seu *ser*. Quando a *essência* é determinada para a *existência* pela ação de uma causa *extrínseca*, a *existência* não é um elemento *constitutivo* da *essência*, mas é uma perfeição, que se lhe une, como o *ato* se une com a *potência*, e que lhe dá o último complemento, a última atualidade na linha da realidade.

Tal é a doutrina de S. Tomás. O S. Doutor não se cansa de repetir — que em Deus o *ser* e a *essência* são uma e a mesma coisa, — que Deus é ato subsistente, forma puríssima, não recebida em nenhuma potência, — e que por isso, Deus é infinito na sua perfeição e único na sua ordem, ao passo que, nas criaturas, o *ser* é uma coisa *diversa* da *essência*, o ser é recebido na *essência*, e por isso, as criaturas são finitas e muitas. Eis as suas palavras: "*Esse* est *actualitas* omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in *actu*, nisi prout significamus eam *esse*. Oporteligitur quod ipsum *esse* comparetur ad *essentiam*, quae est *aliud* ab ipso, sicut *actus* ad *potentiam*. Cum igitur in Deo nihil sit *potentiale*, sequitur *quod non sit aliud in eo essentia* quam suum *esse*. Sua igitur *essentia est suum e*sse. (*Sum. Theol.*, p. I, q. 3, a. 4). — Mais adiante: "Infinitum, quod se tenet ex parte *formae*, non determinatae per materiam, habet rationem perfecti... Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum *esse*. Cum igitur *esse* divinum non sit *esse receptum in aliquo*, sed *ipse sit suum esse subsistens*, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus" (*Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 1). — Noutro lugar diz: "Talis res, quae sit suum *esse*, non potest *esse* nisi *una*; unde oportet quod in qnalibet alia re, praeter eam, sit *aliud* suum *esse* et aliud quidditus" (*De Ente et Essentia*, c. V). — "Huiusmodi formae (Angeli) non terminantur neque confrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet *esse*, et *non est suum esse*, necesse est quod *ipsum eius esse* sit receptum et contractum ad terminatam *naturam*. Unde non

46. Importância da doutrina exposta. — A doutrina exposta tem uma grande importância, porque serve para estabelecer uma harmonia perfeitíssima entre todos os seres. A *simplicidade* é sinal de perfeição, como a *composição* é sinal de limitação ou imperfeição. Deus é ato simplicíssimo, puríssimo, a sua *existência* identifica-se com a *essência*; por isso, é infinito na perfeição. — As inteligências separadas, que são os Anjos, são compostas de *essência* e de *existência*; por isso, são limitadas na perfeição, infinitamente inferiores a Deus, mas superiores a todas as outras criaturas. — As criaturas visíveis são compostas de *essência* e de *existência*, e também de *matéria* e de *forma*; por isso, são ainda mais limitadas, e ínfimo é o seu grau de perfeição.[1]

---

potest esse *infinitum simpliciter*" (*Sum, Th.*, p. I, q. 7, a. 2). — "*Esse* hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est *receptum in natura speciei humanae*. *Esse* autem Dei, *cum non sit in aliquo receptum*, sed sit *esse purum*, non limitatur ad aliquem modum perfectionis" (*De pot.*, q. 1, a. 2; cf. *De spirit. creat.* a. 1). — Nos citados trechos, que se referem aos entes finitos ou criados, trata-se de uma distinção *real* entre a *essência* e a *existência*, porque, se se tratasse apenas de uma distinção *lógica*, não seria legítima a argumentação do S. Doutor; visto que, também em Deus, há uma distinção *lógica* entre a *essência* e a *existência*. — Mas, deixando outras citações (Cf. I *Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 2; *C. Gentes*, l. II, c. 52), o trecho seguinte torna a coisa evidente. No com. ao livro de Boécio *De Heddomad* escreve: "Est ergo considerandum quod sicut *esse* et *quod est* differunt in simplicibus *secundum intentionem*, ita in compositis differunt realiter" (*Lect.* 2). O que se entende por *ente simples*, di-lo com as seguintes palavras: "Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus". Poderia ser mais claro? Em Deus, que é o único ente simplicíssimo, a essência e a existência diferem *logicamente*; em todas as criaturas, que são entes compostos, a essência e a existência diferem *realmente* (Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 8).

A distinção *real*, pois, entre a *essência* e a *existência*, nas criaturas, é doutrina certamente propugnada pelo Angélico Mestre e é um dos pontos capitais e fundamentais de toda a sua metafísica, como afirmam, entre outros, o Card. Pallavicino (*De Deo*, c. III) e Silvestre Mauro (*Quaest. phil.*, vol. II, q. 7). — Poderá impugnar-se essa doutrina; mas não pode, sem grande temeridade, afirmar-se que é falso ou incerto que ela tenha sido ensinada por S. Tomás. *Tiphano*, que, todavia, não segue o angélico Mestre nesse ponto, escreve: "Quod *existentiam* in creaturis *re* distinguat (S. Thomas) ab *essentia*, id vel *negare*, vel *in dubium revocare*, est hominis impudentis, vel in eius doctrina peregrini" (*De hypostasi*, c. 6).

1 Nem essa é a única vantagem. A questão acerca da distinção *real* entre a *existência* e a *essência*, nas criaturas, liga-se intimamente com as outras duas importantes questões acerca de distinção *real* entre a *substância* e os *acidentes*, e entre a *matéria* e a *forma*. Essas três questões refletem, pela sua vez, muita luz sobre alguns dogmas da Fé. Na verdade, a teoria da distinção *real* entre a *essência* e a *existência* explica, *de algum modo*, como é que, em N. S. Jesus Cristo, podem duas naturezas ou essências subsistir numa só

ARTIGO IV
Possibilidade do ente

47. Possibilidade. — *Possibilidade* é *a aptidão do ente para existir*. — O ente *possível*, pois, é o que não existe, mas é capaz de existir. — A existência *atual* do ente pressupõe e exige a sua *possibilidade*.[1]

48. Possibilidade intrínseca e extrínseca. — A *possibilidade* pode ser *intrínseca* ou *extrínseca*. A *intrínseca* é a aptidão do ente para existir, *baseada na sociabilidade das notas constitutivas do mesmo ente*; assim a *substância espiritual* é *intrinsecamente* possível, porque os elementos, ou as notas, que a constituem, são compatíveis entre si. — A *extrínseca* é a aptidão do ente para existir, *baseada na suficiência da causa eficiente*; assim a criação de um novo mundo é *extrinsecamente* possível, porque Deus é onipotente. — A possibilidade *extrínseca* supõe e exige a *intrínseca*; porque nenhuma causa eficiente pode produzir o que não é *intrinsecamente* possível.[2]

---

existência, ou pessoa divina: — a teoria da distinção *real* entre a *substância* e os *acidentes* serve para conhecer, de *algum modo*, o mistério da Eucaristia; — a teoria da *matéria* e da *forma* explica a *união* da alma com o corpo em harmonia com as definições da Igreja.

1 *Possibilidade* é a própria potência *lógica*, oposta à *real*. — A potência *real* pressupõe a *lógica*; porque nenhum ente pode receber um *ato*, uma *perfeição*, se não tiver a aptidão para isso. — O ente, dotado de potência *lógica* para receber a existência atual, diz-se *possível*. — A *possibilidade* opõe-se à *impossibilidade*, que é a *inaptidão* do ente para existir.

Tomado no *sentido rigoroso*, enquanto significa uma coisa, que pode existir mas que atualmente não existe, o *possível* tem uma *extensão* interior à de *ente*; porque, enquanto o *ente* abrange a *potência* e o *ato*, e por isso, atribui-se a todos os entes, aos que estão em *potência* e aos que estão em *ato*, o *possível* abrange apenas a potência *lógica*, e por isso, não se estende ao *ato*, nem à potência *real*. — Dissemos — tomado *em sentido rigoroso*, porque, tomado em sentido *lato*, o *possível*, significando exclusivamente a *conveniência dos termos*, ou a *ausência* de *contradição*, exclui apenas o *contraditório*, o *não-ente*, e por isso, tem uma extensão *igual* à do *ente*.

O ente *possível*, como o *real*, é composto de *essência* e de *existência*. Se a *essência* e a *existência* do ente *real* são coisas *reais*, a *essência* e a *existência* do ente *possível* são coisas *possíveis*. A *essência* e a *existência* pertencem à mesma ordem. Uma existência *real* só pode atuar uma essência *real*; e uma existência *possível* só pode atuar uma essência *possível*. Na produção do *ente*, Deus comunica a realidade à *essência* e à *existência*.

2 A *possibilidade* é, como dissemos, a *aptidão para existir*. Como o ente, que tem essa aptidão, não pode dar a si mesmo a existência (aliás o não-ente seria causa do

49. Deve admitir-se, além do ente atual, o ente possível. — Porquanto, uma potência infinita, como é a de Deus, pode fazer tudo o que, no seu conceito, não envolve contradição. Ora, há muitas coisas, que atualmente não existem e que, no seu conceito, não envolvem contradição; assim não repugna que exista um outro mundo, povoado por outras criaturas e regulado por outras leis. Logo, a infinita potência de Deus pode dar a existência a outros seres, que presentemente não existem. Logo, deve admitir-se, além do ente *atual*, o ente *possível*.[1]

---

ente), segue-se que o ente *possível* importa duas coisas: — a *conveniência* dos termos ou das notas, isto é, a *não-repugnância*, — e a *potência ativa* da causa, que possa produzir o que não envolve contradição. Daí a dúplice possibilidade: *intrínseca* e *extrínseca*. A possibilidade *intrínseca* refere-se às *notas*, que constituem o ente; a possibilidade *extrínseca* refere-se à *causa*, que pode produzir o mesmo ente. — A possibilidade *intrínseca* é *absoluta*, porque não admite exceções e só tem por limite o contraditório; a possibilidade *extrínseca* é *relativa*, não só porque se refere essencialmente a uma causa externa, mas também porque nem todo o ente, ainda que *intrinsecamente* possível, pode ser produzido por toda e qualquer causa. — A possibilidade *intrínseca* percebe-se por uma simples intuição da inteligência, a qual, considerando as notas ou idéias, vê imediatamente se elas são compatíveis entre si, ou não. A possibilidade *extrínseca* só pode afirmar-se depois de conhecida a energia da causa eficiente. Conhecida a energia da causa eficiente, conclui-se que tudo o que é *intrinsecamente* possível é *extrinsecamente* possível com relação a Deus, mas não com relação às criaturas. — A possibilidade *intrínseca* e a *extrínseca* constituem a *possibilidade adequada*, e explicam a atual existência das coisas.

À *possibilidade intrínseca* opõe-se a *impossibilidade intrínseca*, que é a inaptidão do ente para existir, baseada na repugnância das notas constitutivas do mesmo ente; à *possibilidade extrínseca* opõe-se a *impossibilidade extrínseca*, que é a inaptidão do ente para existir, baseada na insuficiência da causa eficiente. A impossibilidade *intrínseca* é *absoluta*; a impossibilidade *extrínseca* é *relativa*, porque o que é impossível para a criatura não é impossível para Deus. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 3).

1 Cf. *C. Gent.*, l. II, c. 23. — A negação do *possível* importa a negação da onipotência e da liberdade do Criador. Se o homem pode produzir algumas coisas, que atualmente não existem e que por isso, são *possíveis* com relação à força dele, muito mais pode produzir outras coisas, que atualmente não existem, o infinito poder de Deus. É evidente. — Negaram a existência dos *possíveis* — alguns filósofos antigos, dizendo que, além dos entes reais (presentes ou futuros), não se podia admitir nenhum outro ente. Essa opinião fundava-se na outra — que tudo acontece *por necessidade*; pois é claro que, se tudo acontece por necessidade, o que não acontece, não é possível. Daí a máxima de *Robinet*: "O mero possível é impossível". Os *fatalistas*, os panteístas, os *materialistas* ensinam também este desvario.

50. O ente intrinsecamente possível possui uma essência de ordem ideal. — O ente *intrinsecamente* possível possui um conjunto de notas, conciliáveis entre si, que o constituem e que o tornam capaz de receber a existência atual. Ora, um conjunto de notas conciliáveis entre si, que constituem um ente e que o tornam capaz de receber a existência atual, é uma *essência* de ordem *ideal*. Logo, o ente *intrinsecamente* possível possui uma *essência* de ordem *ideal*.[1]

1 O ente *intrinsecamente* possível entanto é possível, enquanto as notas, que o constituem, são conciliáveis entre si, não se contradizem. Ora, as notas, que constituem o ente, compõem ou formam a *essência*, que determina o mesmo ente a uma certa espécie e o distingue dos outros. Portanto, o ente *intrinsecamente* possível possui uma *essência*. — Essa essência não é *atual*, não existe na ordem *atual*, mas é *possível*, pode receber a existência, embora presentemente não a possua, e por isso, existe na ordem ideal. — Quando se diz que a *essência* do ente *possível* é *real*, ou que as criaturas *possíveis* são dotadas de essência *real*, a essência chama-se *real*, não porque existe na ordem *real*, mas porque é capaz de existir nessa ordem, isto é, porque é *real* em *potência*, embora não seja *real* em *ato*.

O ente *possível*, pois, é uma *perfeição*, que é concebida *por si mesma*, isto é, pelos elementos que a constituem, e é concebida de um modo *positivo*, porque esses elementos não são negações do ente, mas verdadeiras entidades positivas. De onde se segue que o ente *possível* se distingue — tanto do *nada*, — como do ente *lógico*, ou de *razão*. — O ente *possível* distingue-se do *nada*. Porquanto, o ente *possível* concebe-se, como dissemos, *por si* e de um modo *positivo*, e é capaz de receber a existência atual; ao passo que o *nada* não se concebe *por si*, mas pelo ente, de que é negação, e por isso, não se concebe de um modo *positivo*, mas de um modo *negativo*. Além disso, o ente *possível* e o ente *existente* convêm na mesma *definição* (assim a definição de *homem* compete tanto ao homem *possível* como ao homem *existente*): ao passo que o *nada* e o ente *possível* não convêm na mesma definição. Finalmente, um *possível* difere de outro *possível* (assim o homem *possível* difere da pedra *possível*): ora, se o *possível* não se distinguisse do *nada*, deveria dizer-se que o *nada* difere do *nada*: o que é absurdo. — O ente *possível* distingue-se também do ente *lógico*, ou de *razão*. Porquanto, o ente *possível*, embora atualmente não exista, contudo é capaz de receber uma existência atual; ao passo que o ente *lógico*, ou de *razão*, não é capaz de existir na realidade, assim o *animal*, enquanto *gênero*, não pode existir. Todavia o ente *possível* pode chamar-se ente *lógico*, ou de *razão*, num sentido *lato*, enquanto exprime uma perfeição positiva, a qual, embora seja capaz de existir, todavia, enquanto é *possível*, existe unicamente na inteligência.

O ente *possível* não só se distingue do *nada* e do ente *lógico*, ou de *razão*, mas difere também do ente *atual*, ou *real*. Porquanto, a *atualidade*, ou a *realidade*, pode referir-se à *existência*, ou à *essência*. Ora, o ente *possível* não pode dizer-se *atual*, ou *real*, nem quanto à *existência*, nem quanto à essência. — Não pode dizer-se *atual*, ou *real*, quanto à *existência*. Na verdade, *possível* e *atual*, quanto à *existência*, são termos contraditórios; porque o *possível* não existe, e o *atual* existe. — Não pode dizer-se

51. A intrínseca possibilidade do ente depende — próxima e intrinsecamente da essência do próprio ente, — remota e extrinsecamente da Essência de Deus.

a) *Depende próxima e intrinsecamente da essência do próprio ente.* — A *intrínseca* possibilidade do ente depende da sociabilidade das notas, que constituem a essência dele. Ora, a sociabilidade das notas, que constituem a essência do ente, depende *próxima* e *intrinsecamente* da índole das próprias notas, enquanto uma não destrói outra, mas todas constituem adequadamente uma e mesma entidade; assim a *animalidade* e a *racionalidade* são sociáveis entre si, porque a *animalidade* não importa a destruição da *racionalidade*, e, pelo contrário, o *círculo* e o *quadrado* não são sociáveis, porque o *círculo* é a negação e destruição do *quadrado*. Logo, a *intrínseca* possibilidade do ente depende *próxima* e *intrinsecamente* da índole das notas essenciais, e por isso, da essência do próprio ente.[1]

---

atual, ou *real*, quanto à *essência*, como se o ente *possível* possuísse um *ser essencial* ou *quiditativo*, sem, contudo, possuir a *existência*. Porquanto, um *ser essencial não-existente* é uma contradição; visto que o *ser* e a *existência* significam e são uma e a mesma coisa. A *essência* possui o ser pela *existência*, e por isso, é absurdo dizer que um ente possui um *ser essencial*, ou *quiditativo*, sem, contudo, possuir a *existência*. Repetimos com S. Tomás (*De pot.*, q. 3, a. 5 ad 2) — que a *essência* não preexiste ao *ser*, — que, quando Deus dá o *ser* à *essência*, não só produz o *ser* mas também a *essência*, — e que a *essência*, antes de receber o *ser*, é *nada* em si mesma.

1 (1) A coisa é manifesta. A possibilidade *intrínseca* não é senão a sociabilidade das notas, ou dos predicados, de que são constituídas as essências. Ora, que estas ou aquelas notas, estes ou aqueles predicados sejam sociáveis entre si, isso depende, *próxima* e *intrinsecamente* da própria índole das notas, enquanto não se destroem mutuamente, mas podem unir-se e completar-se de modo, que constituam uma essência, capaz de receber uma existência real. Assim, se procurarmos a razão *próxima* e *intrínseca*, porque o *homem* é possível, responder-se-á que entanto o homem é possível, enquanto a *animalidade* e a *racionalidade* são notas sociáveis, que constituem adequadamente uma física e completa entidade. Como, pelo contrário, se perguntarmos porque não é *intrinsecamente* possível o *círculo quadrado*, a resposta será que o *círculo quadrado* não é possível, porque as duas notas *círculo* e *quadrado* não são sociáveis entre si.

De onde se segue que a *possibilidade intrínseca* — 1º) é *imutável*, incapaz de aumento e de diminuição; porque, sendo imutável a essência das coisas, deve ser também imutável a relação entre as notas, que a constituem, — 2º) é *eterna*, enquanto a relação de sociabilidade entre as notas prescinde do tempo e é objeto eterno da inteligência divina; — 3º) é *necessária*, pela razão e pelo modo porque é necessária a essência das coisas.

b) *Depende remota e extrinsecamente da Essência de Deus.* — A *intrínseca* possibilidade do ente dependerá *remota* e *extrinsecamente* de Deus, se toda a perfeição, de que é dotada a essência dos entes possíveis, encontrar no próprio Deus a sua razão suprema, o seu último fundamento. Ora, toda a perfeição, de que é dotada a essência dos entes possíveis, encontra efetivamente em Deus a sua razão suprema, o seu último fundamento; porque a essência dos entes possíveis entanto é alguma entidade, não envolve repugnância e é capaz de receber a existência real, enquanto o conjunto das notas, que a constituem, é uma representação, ainda que deficiente, da Essência infinita de Deus. Logo, a *intrínseca* possibilidade do ente depende *remota* e *extrinsecamente* da Essência de Deus.[1]

1 Provamos que a *possibilidade intrínseca* das coisas depende *próxima* e *intrinsecamente* da *sociabilidade* das notas, que constituem a essência das mesmas coisas, e por isso, da própria essência. Mas não é tudo. A possibilidade *intrínseca* — é *alguma coisa*, porque é *por si* objeto do nosso pensamento e do nosso raciocínio, — e é alguma coisa *finita*, porque resulta de notas essencialmente finitas. Ora, toda e qualquer coisa finita deve depender e depende, não só de causas *próximas* e *intrínsecas*, que lhe constituem a essência, mas também de uma causa *última* e *extrínseca*, que lhe determina a mesma essência e lhe comunica a própria semelhança, ainda que deficiente. Essa causa *última* e *extrínseca* não pode ser senão a causa, que é fonte de todo o ser e exemplar de toda a perfeição, — Deus. — Nem se diga que a *possibilidade intrínseca*, por ser apenas uma coisa *ideal*, não depende de Deus. Porquanto, tudo o que é *finito*, quer se encontre na ordem *real*, quer na *ideal*, não pode existir nem se explicar sem a dependência do Ente infinito (pois nada pode existir sem uma razão suficiente); ora, a possibilidade *intrínseca*, considerada no seu conceito e nos seus caracteres, exprime uma coisa essencialmente finita e por isso, derivada do Ser infinito. — Logo, a *possibilidade intrínseca*, e por isso, a *essência* das coisas (constituída pelas notas sociáveis entre si) depende *última* e *extrinsecamente* de Deus.

Da *possibilidade intrínseca* das coisas pode deduzir-se legitimamente a existência de Deus. Porquanto, a possibilidade *intrínseca*, ou a *essência* das coisas *intrinsecamente* possíveis, representa verdades ideais, universais, necessárias, imutáveis, eternas. Essas verdades não existem em si mesmas (a não ser que se admita o erro de Platão), mas supõem necessariamente uma inteligência, que as tenha formado e em que residam desde a sua formação. Essa inteligência não pode ser a de uma criatura; porque toda a inteligência criada é singular, mutável, contingente, temporânea, e um efeito não pode ter caracteres superiores aos da própria causa. Logo, deve ser a do Ente incriado, de Deus. E assim da possibilidade *intrínseca* das coisas deduzimos a existência de Deus. — Nem esse processo envolve uma viciosa passagem da ordem meramente *ideal* para a ordem *real*. Aquelas verdades ideais, de que partimos para chegarmos a Deus, são conceitos *objetivos*, formados pela contemplação das coisas criadas e constituídos por elementos, que se encontram, de algum modo, no mundo real.

52. A intrínseca possibilidade do ente depende da Essência divina, enquanto Essa é conhecida pela divina Inteligência como imitável. — A Essência divina é a razão suprema, o último fundamento da *intrínseca* possibilidade do ente, enquanto se concebe como idéia, forma ou exemplar das coisas finitas, isto é, como imitável fora de si mesma por muitos e diversos modos. Ora, uma essência não pode conceber-se como idéia, forma, exemplar, isto é, como imitável por outros seres, senão enquanto é conhecida pela inteligência; porque a idéia é o produto natural da faculdade, que percebe um objeto. Logo, a *intrínseca* possibilidade do ente depende da Essência divina, enquanto Essa é conhecida pela divina Inteligência como imitável.[1]

1 A *intrínseca* possibilidade do ente, sendo uma entidade, uma perfeição, deve necessariamente depender da Essência divina, princípio primeiro de todo o ser. É o que vimos no número antecedente... Mas de que modo depende da Essência divina *intrínseca* possibilidade do ente? Vamos responder a essa pergunta com a possível clareza e brevidade.

Os entes possíveis entretanto são possíveis e capazes de receber a existência real, enquanto são imitações e semelhanças da Essência divina. Quando uma coisa é feita à imitação de outra, a própria imitação pode ser perfeita, ou imperfeita, conforme o efeito reproduz, ou não, toda a perfeição da causa. Se a imitação é perfeita, o agente toma por modelo ou exemplar da coisa, que se há de fazer, a forma mesma da coisa que se imita, e a toma de um modo absoluto, como é em si mesma: por isso, há uma igualdade específica entre a causa e o efeito. Se, porém, a imitação é imperfeita, deficiente, porque o efeito não pode de modo algum reproduzir toda a perfeição da causa, então o agente, se toma por modelo a forma da coisa imitada, não a toma como é em si mesma, mas com uma certa limitação, ou restrição; e por isso, entre a causa e o seu efeito há apenas uma semelhança deficiente, mais ou menos imperfeita conforme os graus e os modos da limitação. Ora, não podendo um ser finito igualar a perfeição do Agente infinito, é evidente que os entes *intrinsecamente* possíveis são imitações deficientes, semelhanças imperfeitas da Essência divina. Sendo esses entes imitações deficientes da Essência divina, o Agente divino, quando os concebe e os produz, deve tomar e toma por modelo a própria Essência, não de um modo absoluto, não como é em si mesma, mas com limitações determinadas; e assim nenhum ente possível iguala a Essência divina, embora todos lhe sejam semelhantes, e essa semelhança, sempre deficiente e imperfeita, é diversa e varia conforme a diversidade — das perfeições divinas, que representam, — e da maneira, porque as representam.

Mas, a Essência divina não pode tomar-se como modelo ou exemplar com limitações determinadas, senão enquanto é conhecida pela divina Inteligência como um protótipo imitável, fora de si mesma, por muitos e diferentes modos. Descobrindo a infinita imitabilidade da Essência divina, a Inteligência forma infinitos e diversos conceitos, cada um dos quais representa um modo porque a Essência pode ser imitada

fora de si mesma. Esses conceitos são as formas ou as idéias arquetípicas, que exprimem a essência dos entes possíveis, e à semelhança dos quais Deus cria tudo o que cria. — De onde se vê que um ente entanto é *intrinsecamente* possível, enquanto exprime e representa um desses infinitos e diversos modos, porque a Essência divina pode ser imitada pelas criaturas. Podemos, pois, concluir que a *intrínseca* possibilidade do ente depende da Essência divina, enquanto Essa é conhecida pela divina Inteligência como imitável.

A Essência divina, considerada como infinitamente imitável, é uma única idéia ou forma, se se considera em si mesma, mas é virtualmente multíplice, se se considera nos modos e graus, porque pode ser imitada e representada pelos seres criados. A multiplicidade das idéias, em Deus, não se opõe à simplicidade d'Ele, porque aquela multiplicidade não diz respeito à essência divina, mas aos seres finitos. As idéias divinas são eternas, embora não sejam eternas as criaturas; porque a Inteligência divina conhece desde a eternidade a sua Essência como diversamente imitável.

Essa é a doutrina de S. Tomás, que assim se exprime: "Ipse (Deus) essentiam suam porfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest antem cognosci non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem criatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali criatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus criaturae et similiter de alliis" (*Sum. Th.*, p. I, q. 15, a. 2).

*

Para a exata compreensão da doutrina exposta fazemos as observações seguintes.

I. A Essência divina é imitável por si mesma, isto é, radical ou fundamentalmente, sem dependência do ato da inteligência, enquanto é um oceano infinito perfeições, que podem ser imitadas e representadas pelas criaturas por muitos e diversos modos, deficientes ou inadequados; mas não é efetivamente imitada por este ou aquele modo senão pelo conhecimento da inteligência. A inteligência, depois de ter descoberto a infinita imitabilidade da essência, determina esses muitos e diversos modos, que constituem a razão ou a natureza dos possíveis. Por isso, a possibilidade fundamental das coisas precede o ato da inteligência divina; uma determinada razão ou um determinado modo de possibilidade é posterior a esse ato. Com efeito, os possíveis, considerados em si, na sua própria razão ou natureza, não possuem senão um ser ideal, que é o produto do ato intelectual, ainda que suponham, como fundamento desse seu ser ideal, um ser real, que é a Essência divina. Mas. repetimos que esse ser real, anteriormente ao ato da inteligência e independentemente dele, não importa e não exprime o intrínseco e determinado constitutivo de cada possível, mas só denota o fundamento de todos os possíveis. — Notamos que, quando se trata dos atos divinos, a *prioridade* ou a *posterioridade* não se refere ao *tempo*, mas apenas à *origem* ou à *natureza*.

II. O *possível*, que exprime uma participada semelhança da Essência divina, assim como é *realmente* distinto da mesma Essência na ordem *real*, quando subsiste em si pelo ato criativo, assim também é *logicamente* distinto dela na ordem *ideal*, quando

tem apenas a capacidade de receber a existência real. — Ele não é a divina Essência imitável: é o termo imitativo da essência, concebido como apto para a existência; é o produto da inteligência e por isso, é uma coisa ideal, que só pode subsistir na faculdade, que o concebeu. — A Essência divina, mesmo como imitável, tem uma existência real; ao passo que o termo imitativo da essência tem uma existência puramente lógica, ainda que eterna, como eterna é a inteligência, de que deriva. — Nas idéias arquetípicas, que representam os muitos e diversos modos, porque pode ser imitada pelas criaturas a própria Essência, Deus vê todos os possíveis, como o artífice vê a possibilidade de um edifício na idéia, que formou do mesmo edifício. E quando Ele cria uma coisa, não produz fora de si mesmo os próprios arquétipos da sua inteligência, mas apenas uma cópia deles. Essa cópia é, pois, uma imitação concreta e distinta dos arquétipos. — Não podemos dizer que as coisas criadas se identificam com a entidade dos arquétipos divinos, como não podemos dizer que um edifício se identifica com a entidade do modelo, que está na inteligência do arquiteto.

III. O ato cognitivo da faculdade intelectual pode ter — um objeto *primário*, que é proporcionado à própria faculdade e é percebido pela própria forma ou espécie, — e um objeto *secundário*, que não é proporcionado à faculdade e é percebido pela forma ou espécie do *primário*. O objeto *primário* precede sempre todo e qualquer ato cognitivo, e pressupõe-se a esse; o objeto *secundário* precede o ato da inteligência, quando o ato é comensurado pelo objeto, mas é posterior ao ato, quando o mesmo objeto é comensurado pelo ato. Por isso, o ato da inteligência divina, quando percebe a própria Essência, que é o seu objeto *primário*, pressupõe a mesma Essência, — mas quando percebe os possíveis, que constituem o seu objeto *secundário*, não os pressupõe, pelo menos na formal razão deles, sendo os possíveis comensurados pela inteligência divina. Dizemos — *pelo menos na formal razão deles*; porque, se não os considerarmos em si mesmos, no seu próprio conceito, os possíveis acham-se *virtualmente* contidos na essência, e, nesse estado, pressupõem-se ao ato cognitivo, como a este se pressupõe a própria Essência divina.

IV. A nossa inteligência, para que possa conhecer a intrínseca possibilidade das coisas, não tem necessidade de conhecer anteriormente a Essência divina. Essa Essência é o fundamento *ontológico*, isto é, o princípio da *existência* dessa possibilidade, (mas não é o seu fundamento *lógico*, isto é, não é o princípio do seu *conhecimento*); e esse fundamento *ontológico* descobre-se, não pela intuição, mas pelo raciocínio. De fato, a inteligência humana chega ao conhecimento das coisas possíveis pela percepção das coisas reais. Quando analisa os conceitos, que exprimem as coisas reais, a inteligência percebe neles a perfeição, que possuem as próprias coisas, representadas pelos conceitos, e a existência ou realidade. Prescindindo dessa realidade, elevamo-nos à concepção de outras perfeições, que não têm nenhuma realidade, mas que a podem ter. Daí o conceito do ente *possível*, ao qual não corresponde nenhum ente real, mas uma perfeição, que pode tornar-se real. Analisando ainda a natureza do ente *possível*, percebemos que ele exige e supõe necessariamente a existência de um Ser supremo, que seja o princípio e a causa adequada da determinação do mesmo possível na própria razão de possibilidade. Portanto, a semelhança dos possíveis com a Essência divina não se descobre pela intuição da mesma essência, mas deduz-se pelo

raciocínio, como do conhecimento de um edifício se deduz a sua semelhança com o tipo ideal do arquiteto.

V. Os *possíveis* são constituídos tais pela *inteligência* ou *sabedoria* de Deus, e existem na realidade pelo *poder* e *vontade* d'Ele. Por isso, se do *poder* e da *vontade* de Deus depende a *existência* das coisas, não depende desses atributos a *possibilidade* das próprias coisas.

a) A *intrínseca* possibilidade das coisas não depende do *poder* de bens. — Foi *Guilherme Ockham* quem disse que essa possibilidade depende do *poder* de Deus; de modo que uma coisa é *intrinsecamente* apta para existir, só enquanto *pode* ser produzida por Deus. — Aliás a opinião é falsa. De fato, — a possibilidade *intrínseca* é uma coisa *ideal*, não *real*, ao passo que o termo do *poder* é uma coisa *real*, não *ideal*; — o estado da *possibilidade* precede o da *existência*, e por isso, é anterior ao ato do *poder*, que é a produção da *existência*; — a possibilidade, que se refere ao *poder*, é apenas *extrínseca*, e aqui trata-se do fundamento da possibilidade *intrínseca*. — Além disso, se uma coisa fosse *intrinsecamente* possível, porque pode ser produzida por Deus, uma coisa seria *intrinsecamente* impossível, porque não poderia ser produzida por Deus; e assim limitar-se-ia a onipotência divina. — Essa opinião não só limita, mas destrói a onipotência divina. Porquanto, segundo *Ockham*, Deus seria onipotente, não enquanto pode fazer tudo o que quer, mas só enquanto pode fazer tudo o que pode. Ora, se assim fosse, a onipotência competiria também ao homem e às outras criaturas, que também podem fazer tudo o que podem.

b) A *intrínseca* possibilidade não depende da *vontade* de Deus. — *Descartes* disse que uma coisa é possível, só porque Deus a quer. — Também essa opinião é falsa. O objeto da vontade é o *bem*, e este preexiste ao ato da vontade (e ao próprio ato da inteligência): porque a vontade não pode desejar um bem, se este não lhe seja apontado pela inteligência. Logo, o possível, antes de ser desejado pela vontade, deve ser conhecido pela inteligência. — Além disso, se uma coisa entanto é possível enquanto Deus a quer, segue-se que, se Deus quisesse produzir um círculo quadrado, poderia fazê-lo, e assim o termo da vontade divina seria o absurdo, a contradição. — Nem se diga que, não reconhecendo em Deus a possibilidade de produzir o contraditório, limitamos o poder divino. Não, porque o contraditório é *nada*, e o *nada* não pode *ser* o termo da onipotência divina (Cf. *C. Gent.*, l. II, c. 25).

VI. A Teologia revelada vai mais adiante e ensina que os arquétipos eternos estão contidos no Verbo divino. Deus, entendendo-se e amando-se a si mesmo, dá origem ao Verbo divino e ao Espírito Santo, — ao primeiro pelo entendimento — ao segundo pelo amor. Daí o mistério da SS. Trindade. Ora, Deus, com o mesmo ato, com que se entende a si mesmo, entende todas as coisas; é por isso, o Verbo, procedendo do Pai pelo conhecimento, é a expressão completa e perfeita não só do Pai, mas também de todas as criaturas. O Verbo, pois, não só é a *Sabedoria* do Pai, enquanto é imagem e expressão adequada e subsistente do Pai, Causa altíssima de todo o criado, mas é também a *Arte* do Pai, enquanto é o modelo, o exemplar, a idéia perfeitíssima de todas as coisas, que podem ser feitas por Deus. — Mas há uma grande diferença entre o Verbo divino e a idéia, que existe na inteligência do artífice criado. Essa idéia

53. Limitação e multiplicação dos possíveis. — A razão da *limitação* dos possíveis é a mesma que a da origem deles. Derivando do ato da Inteligência divina, enquanto essa conhece a Essência imitável por este ou por aquele modo, os *possíveis* são limitados a representar neste ou naquele grau a Essência divina. — A limitação dos *possíveis* é, pela sua vez, causa da sua *multiplicação*. Representando eles por um modo inadequado a Essência divina e sendo infinitamente distantes da perfeição do protótipo, são por si multiplicáveis ao infinito.[1]

CAPÍTULO SEGUNDO
Divisão do ente

Sumário: — Ente necessário e ente contingente. — Ente infinito e ente finito. — Ente simples e ente composto — Ente imutável e ente mutável.

ARTIGO I
Ente necessário e ente contingente

54. Divisão do ente. — Todo o ente — ou é *ato puro*, — ou consta de *ato* e de *potência*. Se é *ato puro*, o ente é *necessário*, *infinito*, *simples*, *imutável*. Se consta de *ato* e de *potência*, é *contingente*, *finito*, *composto*,

---

não subsiste em si, porque é forma acidental, e por isso, não é ela que opera, mas é o suposto que opera por ela. Assim não é a idéia do edifício, existente na inteligência do artífice, que faz o edifício; mas é o artífice que opera em virtude dela e faz o edifício. Pelo contrário, o Verbo divino é também Deus, subsistente como o Pai, e por isso, não só o Pai opera por Ele, mas Ele opera juntamente com o Pai. "*Pater mens usque modo operatur, et Ego operor*" (*Joan.*, V. 17). — Assim como, as coisas existentes, antes que existissem, foram entendidas no Verbo, assim também foram elas amadas no Espírito Santo (*Sum. Th.*, p. I, q. 34, a. 3).

1 Quando a imagem representa adequadamente o protótipo, ela deve ser única. Por isso, o Verbo divino, imagem incriada e perfeitíssima e infinita do divino Pai, é único. Pelo contrário, as criaturas, pelo fato de representarem o Criador de um modo inadequado, são multiplicáveis sem fim, e por isso, os possíveis são inumeráveis (QQ. DD., *Quaest.*, II, a. 4 ad 2).

mutável. De onde a divisão de todo o ente — em *necessário* e *contingente*, — em *infinito* e *finito*, — em *simples* e *composto*, — em *imutável* e *mutável*. — Essa divisão funda-se na diversa perfeição do ente.[1]

1 Todo o ente é dotado de *perfeição*. — *Perfeição é toda a realidade que serve* para fazer ou completar uma coisa... A perfeição pode ser *parcial* e *total*. É *parcial*, se representa *uma* das realidades, de que o ente é dotado. É *total*, se representa o *conjunto* das mesmas realidades. De onde se vê que a perfeição, não é um atributo especial do ente, mas é uma coisa que constitui, adequada ou inadequadamente, o próprio ente. — Por isso, um ente é e diz-se *perfeito*, isto é, *inteiramente feito*, enquanto possui a perfeição *total*, de modo que não lhe falte nenhuma das realidades, necessárias para o seu complemento. — À *perfeição* opõe-se à *imperfeição*, que denota *ausência* de perfeição. A imperfeição é *privativa*, ou *negativa*. E *privativa*, quando é ausência de uma perfeição *devida*, e diz-se comumente *privação*; tal é a ausência de um braço no homem. É *negativa*, quando é a ausência de uma perfeição *não-devida*, e chama-se *negação*; tal é a ausência das asas no homem, ou da razão na planta.

A perfeição *total* divide-se em *absoluta* e *relativa*. A *absoluta* é o conjunto de *todas* as realidades ou perfeições *possíveis*, sem limitação alguma: tal é a perfeição de Deus, que é o próprio Ser subsistente. A *relativa* é o conjunto das realidades ou perfeições, que são devidas a um certo gênero, ou a uma certa espécie de entes; tal é a perfeição de um homem, que tem tudo o que a sua natureza exige. — A perfeição *absoluta* não admite graus, nem divisões; a *relativa* admite graus, — enquanto um gênero ou uma espécie pode abranger um maior ou menor número de perfeições parciais com relação a um outro gênero, ou a uma outra espécie, — ou enquanto um indivíduo possui uma realidade ou perfeição por um modo mais *intenso* que o modo porque a possui um outro indivíduo do mesmo gênero, ou da mesma espécie. — A perfeição *total* pode considerar-se — em relação à *entidade*, quando o ente tem tudo o que é indispensável para a sua essência e integridade; — em relação à *operação*, quando o ente tem tudo o que é necessário para operar em conformidade com a sua essência; — em relação ao *fim*, quando o ente, tendo alcançado o fim pelas suas operações, encontra nele o seu *complemento*, pois o fim é bem (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 3).

A perfeição relativa divide-se em *simples* e *mista*. — *Simples* é a que no seu conceito não encerra imperfeição alguma e não se opõe a perfeições mais elevadas; tal é a *vida*, a *bondade*, a *beleza*, etc. A perfeição *simples* costuma chamar-se também *absoluta*, mas enquanto o seu conceito não denota imperfeição. — *Mista* é a que, embora no seu conceito exprima uma entidade positiva, todavia encerra alguma imperfeição e se opõe a uma perfeição mais elevada; tal é a *corporeidade*, que, embora denote uma realidade, contudo importa uma imperfeição, pois o *corpo* é *composto*, *dependente*, etc., — e se opõe à *espiritualidade*, que é uma coisa mais elevada do que o corpo (Cf. Ansel., Monol., c. 15).

A perfeição pode convir ao ente por três modos: *formal*, *virtual* e *eminente*. Convém *formalmente*, quando existe no ente segundo a própria forma ou razão específica, isto é, segundo o seu conceito e a sua definição; assim encontra-se o *calor*

55. Ente necessário e ente contingente. — Ente *necessário* é o que existe *por si, pela exigência da sua essência*, e por isso, não pode deixar de existir. — Ente *contingente* é o que existe *acidentalmente*, não pela exigência da sua essência, mas pela causalidade de outro ente, e

---

no fogo, a *sensibilidade* no *cão*, a *razão* no *homem*. Convém *virtualmente*, quando não existe no ente segundo a própria forma, mas existe na virtude ou causalidade do ente, enquanto este é capaz de a produzir; assim encontra-se a *planta* na *semente*, e todo o efeito na sua *causa*. Convém *eminentemente*; quando existe no ente, nem segundo a própria forma, nem segundo a energia ou causalidade, mas por um modo mais nobre e mais elevado que o modo porque se encontra nos seres, que a possuem *formalmente*; assim encontram-se em Deus todas as perfeições dos entes criados. — Note-se que um desses modos não exclui outro. Uma perfeição pode convir a um ente por um modo *formal* e *eminente* ao mesmo tempo, e convém quando existe nele segundo a própria forma, mas num grau mais elevado; assim a *sabedoria*, que é o conhecimento das coisas pelas causas supremas, atribui-se a Deus — não só *formalmente*, enquanto, em Deus, como no homem, importa o conhecimento pelas causas supremas, — mas também *eminentemente*, enquanto em Deus a *sabedoria* é uma e a mesma coisa com essência, ao passo que no homem é uma qualidade acidental e limitada. Como também uma perfeição pode convir a um ente por um modo *virtual* e *eminente* ao mesmo tempo, e convém quando não existe nele segundo a própria forma, mas existe na virtude ou capacidade do ente, e de um modo mais elevado e nobre; assim o *raciocínio*, importando um discurso ou uma passagem da potência para o ato, não se atribui a Deus *formalmente*, — mas atribui-se *virtualmente*, enquanto a inteligência divina tem a capacidade de perceber a conclusão no princípio, e também *eminentemente*, enquanto a inteligência divina não passa, como a do homem, do conhecido para o desconhecido, mas vê a conclusão no princípio sem discurso, por intuição.

Premissas essas noções, vejamos a razão da divisão do ente. A perfeição pode encontrar-se no ente — ou de um modo *necessário* ou *contingente*, e temos o ente *necessário* e o ente *contingente*, — ou de um modo *ilimitado* ou *limitado*, e temos o ente *infinito* e o ente *finito*, — ou de um modo *simples* ou *composto*, e temos o ente *simples* e o ente *composto* — ou de um modo *permanente* ou *variável*, e temos o ente *imutável* e o ente *mutável*. — A primeira espécie da divisão refere-se à *existência* do ente; a segunda, à sua *compreensão*; a terceira, à sua *constituição*; a quarta, à permanência ou *estabilidade* da perfeição. — Como se vê, todas essas espécies denotam a mesma coisa e importam os mesmos extremos, considerados sob diferentes aspectos e significados por vários conceitos e termos, dos quais um é mais claro e mais obvio que outro: porque o Ente *necessário, infinito, simples, imutável* é Deus; e o ente *contingente, finito, composto, mutável* é a criatura. Por isso, essa divisão é a mais transcendental que se pode dar. — Advertimos que, tratando aqui do Ente *necessário, infinito, simples* e *imutável*, não entendemos demonstrar a sua *existência*; mas, admitida, pela experiência, a existência de entes *contingentes, finitos, compostos* e *mutáveis*, procuramos descobrir o *nexo*, que eles têm com o Ente *necessário, infinito, simples* e *imutável*.

por isso, é indiferente para a existência e para a não-existência. — No ente *necessário*, a *existência* é um elemento da *essência*, e identifica-se com essa; no ente *contingente*, a *existência* é *indiferente* para a *essência*, e uma coisa é *realmente* distinta de outra.[1]

56. O ente, que é ato puro, é necessário; e o ente, que é necessário, é ato puro.

a) *O ente, que é ato puro, é necessário.* — O ente, que é *ato puro*, exclui de si toda a potência; aliás não seria o que é. Ora, o ente, que exclui de si toda a potência, deve possuir a existência identificada, com a essência, e por isso, é *necessário*. Logo, o ente, que é *ato puro*, é *necessário*.[2]

---

1 *Ente necessário* é o que não pode deixar de ser. Na verdade, *ente* é o que possui o *ser*, é o que tem a *existência*, é o *existente*. Portanto, o ente *necessário* é o que existe *necessariamente*, e por isso, possui o *ser* por tal modo, que lhe repugna o *não-ser*. — O *ente contingente*, por ser *contingente*, existe por tal modo, que pode deixar de existir, sem que daí resulte algum absurdo ou inconveniente. — O ente *necessário* pode ser *absoluto* e *hipotético*. É *absoluto*, quando o *não-ser* lhe repugna pela sua intrínseca natureza, independentemente de toda a condição ou hipótese; tal é Deus. É *hipotético*, quando o *não-ser* lhe repugna, não pela sua intrínseca natureza, mas debaixo de uma certa condição ou hipótese; tal é toda a criatura, enquanto existe. — Aqui falamos do ente *absoluto*.

O ente *absoluto*, não tendo nenhuma potência ou indiferença para a existência, mas existindo em virtude da própria essência, é ente *por si, pela sua essência*, de modo que a sua essência é a razão suficiente da sua existência. — Note-se que quando se diz que o ente *absoluto* existe pela *sua essência*, não se entende que a essência desse ente é a *causa* da sua existência: o que é absurdo; mas deve entender-se que esse ente não depende, na sua existência, de uma causa extrínseca e superior. — Advirta-se também que, embora a *essência* do ente *absoluto* se identifique com a *existência*, todavia a nossa inteligência não percebe essas duas coisas por uma só idéia, mas por duas idéias distintas, uma das quais representa a *essência*, e a outra a *existência*. E nada mais natural. A inteligência humana não tem um conhecimento intuitivo do Ente *absoluto*, mas eleva-se a Ele por meio das coisas criadas, e nessas a *essência* é *realmente* distinta da *existência*.

2 O *ato puro* exclui de si toda a potência. Ora, o ente, que exclui de si toda a potência, não pode ser *contingente*; porque o ente *contingente* não exclui, mas encerra a potência, enquanto está em potência para o ato da existência. Portanto o ente, que é *ato puro*, é *necessário*, possui a existência pela exigência da sua essência. Nem podia ser diversamente. O ente, que é *ato puro*, possui a existência identificada com a essência, de modo que podemos dizer que a existência é um dos elementos da essência. Sendo assim, esse ente é *necessariamente existente*, como o homem, que pela sua essência é dotado de razão, é *necessariamente racional*. As essências, como vimos, são *necessárias* quanto aos elementos, que as constituem.

b) *O ente, que é necessário, é ato puro.* — O ente, que é *necessário*, existe pela exigência da sua essência, e por isso, possui a existência identificada com a essência. Ora, o ente, que possui a existência identificada com a essência, é *ato puro*. Logo, o ente, que é *necessário*, é *ato puro*.[1]

57. O ente, que consta de ato e de potência, é contingente; e, o ente, que é contingente, consta de ato e de potência.

a) *O ente, que consta de ato e de potência, é contingente.* — O ente, que consta de *ato* e de *potência*, possui a existência *realmente* distinta da essência. Ora, o ente, que possui a existência *realmente* distinta da essência, é *contingente*. Logo, o ente, que consta de *ato* e de *potência*, é *contingente*.[2]

b) *O ente, que é contingente, consta de ato e de potência.* — O ente, que é contingente, não existe pela exigência da sua essência. Ora, o ente, que não existe pela exigência da sua essência, consta de existência *realmente* distinta da essência, e por isso, de *ato* e de *potência*. Logo, o ente, que é *contingente*, consta de *ato* e de *potência*.[3]

---

1 O ente *necessário* é *ato puro*. O *ato* é *puro*, quando não é recebido num sujeito distinto, nem está em potência para um ato ulterior. Ora, o ente *necessário* — não é recebido num sujeito distinto, porque o seu *ser* é uma e a mesma coisa com a *essência*, — nem está em potência para um ato ulterior, porque o ente, cujo ser se identifica com a essência, é o próprio ser, é o ser subsistente, e por isso, possui a plenitude da perfeição.

De onde se vê que o ente *necessário* é *único*. Porquanto, o *ato*, como dissemos, só se multiplica enquanto é recebido em muitos sujeitos. Ora, o ser do ente *necessário*, identificando-se com a essência, não é recebido em nenhum sujeito, mas é por si subsistente, e por isso, não se multiplica, mas é *único*. Logo, o ente *necessário* é *único*.

2 A conclusão é certíssima. Na verdade, todo o ente composto pode ser dissolvido; e, podendo ser dissolvido, é naturalmente *contingente*. — Além disso, o ente composto é *posterior* às partes componentes, e por isso, não pode ser *necessário*, mas deve ser *contingente*; porque o ente *necessário*, sendo o próprio ser, não está ordenado para outro ser mais perfeito, e é simplesmente o *primeiro*. — Ademais: o composto depende, no seu ser, de uma causa, que une as partes componentes e que deve ser não só anterior ao próprio composto, mas distinta dele. Dependendo, no seu ser, de uma causa distinta, o composto não existe pela sua natureza, e por isso, é *contingente*.

3 A essência do ente *contingente*, mesmo quando é atual e existe na realidade, distingue-se realmente da *existência*, como potência real se distingue do ato real. Portanto, o ente *contingente* consta de *ato* e de *potência*. — Daí se segue que o ente *contingente* não é necessariamente único, mas podem existir muitos entes *contingentes*. Porquanto, o ser do *contingente*, sendo recebido na essência, pode multiplicar-se indefinidamente, conforme a multidão dos sujeitos, ou das essências, em que é recebido.

58. O ente necessário é eterno. O ente *necessário* é o que, pela exigência da sua essência, não pode deixar de existir. Ora, o ente, que não pode deixar de existir, existiu sempre, existirá sempre, é *eterno*. Logo, o ente *necessário* é *eterno*.[1]

59. O ente contingente é produzido por uma causa extrínseca. — Tudo o que se encontra num sujeito, e não pertence à sua essência, deve ser produzido — ou pelos princípios essenciais do próprio sujeito — ou por uma causa extrínseca. Não há meio termo. Ora, a existência, que não pertence à essência do ente *contingente*, não pode ser produzida pelos princípios essenciais do próprio ente; porque nesse caso, a essência preexistiria à existência (pois a causa preexiste ao efeito): o que é absurdo. Logo, deve ser produzida por uma causa extrínseca. Logo, o ente *contingente* é produzido por uma causa *extrínseca*.[2]

60. O ente contingente é produzido, imediata ou mediatamente, pelo ente necessário.

a) A causa extrínseca, que produz o ente *contingente*, é um ente *necessário*, ou *contingente*. Se é *necessário*, está provada a conclusão. Se é *contingente*, esse foi produzido por um ente *necessário*, ou por um ente *contingente*. Se foi produzido por um ente *necessário*, temos o que queríamos. Se foi produzido por um ente *contingente*, renovamos a pergunta, e, subindo de um ente para outro, devemos, inevitavelmente, encontrar o ente *necessário*; porque, se não existisse o ente *necessário*,

---

1 O ente *necessário*, não podendo deixar de ser, é *eterno*; porque, se não fosse eterno, se tivesse começo ou fim, seria *contingente*. — Além disso, o ente *necessário*, sendo *ato puríssimo*, não pode ter nem princípio, nem fim, nem sucessão, porque tudo isto envolve potencialidade; e por isso, é *eterno*, porque a eternidade exclui princípio, fim e sucessão. — Não só o ente *necessário* é *eterno*, mas é a *sua eternidade*; porque ele é o seu ser, e a sua duração ou permanência no *ser* não se distingue da sua essência, e por isso, assim como é a sua essência, assim também é a sua eternidade. (*Sum. Th.* p. I, q. 10, a. 2; c. *Gent.*, l. I, c. 15).

2 O ente *contingente*, por não ser o próprio ser ou a própria existência, isto é, por não ser *necessário*, é indiferente para a existência e para a não-existência, e por isso, não pode ser eterno, e teve começo. — E como recebeu ele a existência real? Foi pela exigência da sua natureza? Não. Porquanto, um sujeito, que é por si indiferente para dois atributos opostos, não pode ter na sua essência a razão pela qual exija um atributo, e não o oposto. Ora, o ente *contingente* é, pela sua essência, indiferente para a existência e para a não-existência, e por isso, a existência não lhe pode convir pela mesma essência. Logo, o ente *contingente* deve receber de um agente extrínseco a existência real. (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 4).

não poderia existir nenhum ente *contingente*, que não tem em si a razão da sua existência. Logo, o ente *contingente* é produzido, imediata ou mediatamente, pelo ente *necessário*.[1]

b) O ente, que se acha em potência em relação a um certo ato, não o pode adquirir, se não lho for comunicado, imediata ou mediatamente, por outro ente, que o possua pela sua essência. Ora, o ente *contingente*, sendo por si indiferente para a existência e para a não existência, não existiu sempre e não pode adquirir a existência, se não lha for comunicada, imediata ou mediatamente, pelo ente *necessário*, que a possua pela exigência da sua essência. Logo, o ente *contingente* é produzido, imediata ou mediatamente, pelo ente *necessário*.[2]

61. Corolários. — Dos princípios expostos resulta:

I. O ente *necessário*, assim como, na sua essência *ideal*, contém a razão da sua existência *ideal*, assim também, na sua essência *real* contém

---

1 A conclusão é um corolário da precedente. O ente *contingente*, por ser *contingente*, não tem em si a razão da própria existência; logo, deve tê-la numa causa extrínseca, no ente *necessário*. — Dizemos que o ente *contingente* depende, *imediata* ou *mediatamente*, do ente *necessário*; porque, embora um ente *contingente* possa ser produzido imediatamente por um outro ente *contingente*. Contudo, a última razão adequada da existência do mesmo ente *contingente* não pode encontrar-se senão no ente *necessário*.

2 O ente *contingente* é um ente *em potência*, isto é, *pode* receber o ato da existência, mas não o possui por si, pela exigência da sua natureza. Ora, um ente, que não possui por si uma perfeição, não a pode comunicar a si mesmo, isto é, não pode passar por si da potência para o ato. Logo essa perfeição deve ser-lhe comunicada por outro ente. Este ente não poderia comunicar a outro uma perfeição, se a não possuísse, porque ninguém dá o que não tem. Porquanto, o ente *contingente*, que é indiferente para a existência e a não-existência, que está em potência em relação à existência ficaria sempre nessa indiferença, nunca poderia adquirir a existência, se não lhe fosse comunicada pelo ente que a possui pela sua essência, isto é, pelo ente *necessário*. (Cf. *C. Gent*, I, 16). — Além disso, o ente *contingente* é ente *por participação*, ou *participado*; porque não possui o ser pela própria essência, não é o próprio ser. Ora, o ente *participado* deve derivar do ente, que é tal *pela sua essência*, isto é, do ente *imparticipado*; porque o ente *participado*, não sendo o próprio ser, recebeu o ser de outro ente, que, em última análise, deve possuir o ser pela própria essência. Diz S. Tomás: "Necesse est dicere omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius... Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam; sicut omne ignitum causatur ab igne" (*Sum. Th.*, p. I, q. 61, a. 1; Cf. *C. Gent.*, I, 15).

a razão da sua existência *real*; porque a existência pertence a mesma ordem, a qual pertence a *essência.*[1]

II. Acertada a existência *real* de um só ente *contingente*, deduz-se legitimamente a existência do ente *necessário*; pois o ente *contingente* não tem em si a razão da sua existência.[2]

III. Na ordem *ontológica*, ou da *realidade*, o ente *necessário* é *anterior* ao *contingente*, pois este é produzido por aquele; mas na ordem *lógica*, ou do *conhecimento*, o ente *contingente* é *anterior* ao *necessário*, pois é por meio do *contingente* que subimos ao conhecimento do *necessário.*[3]

---

1 O atributo segue sempre a condição do sujeito e, por isso, encontra-se na mesma ordem, em que se encontra o sujeito. — Encontra-se o sujeito na ordem *ideal*? O atributo deve encontrar-se na ordem *ideal*. — Encontra-se o sujeito na ordem *real*? O atributo também deve encontrar-se na ordem *real*. Ao ente *necessário* convém *essencialmente* a *existência*. Portanto, onde se encontra o ente *necessário*, aí deve encontrar-se a existência. Mas se o ente *necessário* existisse, *exclusivamente*, na inteligência, não poderia ter senão uma existência *ideal*. Por isso, quando se quer deduzir da *idéia* do ente *necessário* à sua existência *real*, comete-se um sofisma. — A existência pertence *essencialmente* à idéia de ente *necessário*. Por isso, se esse ente existe *essencial* e *necessariamente,* existe. Mas é necessário provar que, efetivamente, o ente *necessário* existe. Assim, pertencendo a razão à essência do homem, segue-se que, se existe o homem, existe uma criatura, a qual é essencial e necessariamente racional; mas do fato de ser o homem essencial e necessariamente racional não segue que essa criatura existe na realidade. Essa existência deve provar-se com argumentos fundados, não nas idéias, mas nos fatos.

2 A demonstração da existência do ente *necessário* deve fundar-se nos fatos. Existem no mundo entes *contingentes*? A experiência interna e externa diz que existem; porque há no mundo entes que começam e acabam, que estão sujeitos a mudanças, e por isso, apresentam um caráter de *contingência*. Se existem os entes *contingentes*, deve existir o ente *necessário*. O próprio *Kant* escreve: "Desde que existe alguma coisa, não podemos deixar de concluir que existe também um ente *necessário*". — Nem se diga que não podemos concluir da existência do ente *contingente* a existência do ente *necessário* por não haver nenhuma relação entre o *contingente* e o *necessário*. Entre o *contingente* e o *necessário* existe, como vimos, a relação, que existe entre o efeito e a causa; e por isso, assim como, da existência do efeito deduzimos, legitimamente, a existência da causa respectiva, assim também, da existência do ente *contingente* deduzimos a existência do ente *necessário*.

3 Na ordem *ontológica*, o ente *necessário* é anterior ao *contingente*, pois aquele é causa deste, e toda a causa é anterior ao afeito. — Na ordem *lógica*, porém, dá-se o contrário. O conceito do ente *necessário* é posterior ao conceito do *contingente*. Porquanto, o nosso conhecimento começa pela percepção das coisas sensíveis, que estão mais ao nosso alcance. A nossa inteligência, penetrando no âmago das coisas sensíveis, descobre

ARTIGO II
Ente infinito e ente finito

62. Ente infinito e ente finito. — Ente *infinito* é o que é dotado de uma realidade ou perfeição *ilimitada*, de modo que é a própria perfeição. — Ente *finito* é o que é dotado de uma realidade ou perfeição *limitada*, de modo que, só possui a perfeição conveniente a um gênero ou a uma espécie. — A idéia do *infinito* é *negativa* quanto ao *termo*, mas é *positiva* quanto ao *objeto*, pois representa um ente dotado de perfeição sem limite. A idéia do *finito*, mesmo considerada em relação ao *objeto*, em parte é *positiva*, enquanto exprime uma *perfeição*, — e em parte é *negativa*, enquanto exprime uma perfeição *limitada*, isto é, unida com a ausência de ulterior perfeição.[1]

---

nelas caracteres de mutabilidade, de defectibilidade, de potencialidade, e por isso, de indiferença para a existência e para a não-existência, e assim forma a idéia do ente *contingente*. E como o ente, indiferente para a existência, não pode ser reduzido ao ato da existência senão pela ação, imediata ou mediata, do ente, que possua por si, pela sua essência, esse ato, assim da idéia e pela idéia do ente *contingente* nos elevamos à idéia do ente *necessário*.

1 *Infinito* é o que não tem limites. Por isso, o *infinito* não exclui toda e qualquer outra realidade, mas só exclui tudo o que o pode limitar na sua ordem. — Um ente pode ser *infinito* — ou quanto à *potência*, que não é determinada por nenhum ato, como a *matéria prima*, — ou quanto à *forma*, cuja entidade não tem limite. No primeiro caso, o *infinito* diz-se *privativo*, porque denota uma absoluta *privação* ou ausência de toda e qualquer perfeição num sujeito, que naturalmente devia ter uma perfeição; no segundo caso, o infinito diz-se *negativo*, porque exprime uma perfeição não coartada por limites. — O infinito *negativo* pode ser *relativo* ou *absoluto*. É *relativo*, quando é ilimitado numa certa e determinada ordem de realidade ou perfeição; tal seria uma linha que na ordem do comprimento não tivesse fim. É *absoluto*, quando é ilimitado em toda a ordem de perfeição ou realidade, de modo que encerra todas as perfeições possíveis, e é a própria perfeição. É deste infinito *absoluto*, chamado simplesmente *infinito*, que entendemos falar neste artigo. — De onde se segue que três elementos concorrem para a formação da idéia do *infinito*: um *positivo*, que é a realidade ou perfeição, e dois *negativos*, que são o *limite* e a *negação* do limite. Porquanto, o infinito, em si mesmo, é eminentemente positivo, porque é a própria perfeição; mas a nossa inteligência não pode concebê-lo senão de um modo positivo-negativo, enquanto o concebemos como uma entidade positiva, da qual afastamos todo o limite, que é já uma negação, e concebemos a negação do limite, isto é, a negação da negação. E, não podia ser de outro modo. O infinito, na sua entidade positiva, escapa ao alcance da nossa inteligência, e por

63. A nossa inteligência possui uma idéia distinta do infinito. — A nossa inteligência possuirá uma idéia *distinta* do *infinito*, se poder apontar o elemento, pelo qual o infinito distingue-se dos seres finitos. Ora, a nossa inteligência aponta efetivamente o elemento, pelo qual, o infinito se distingue dos seres finitos é que é *a exclusão de todo o limite*. Logo, a nossa inteligência possui uma idéia *distinta* do *infinito*. — Todavia, essa idéia, embora *distinta*, é *imperfeita* e *inadequada*; porque uma faculdade finita, como é a nossa inteligência, não pode medir e compreender o infinito.[1]

---

isso, não podendo conceber o que ele é e não podendo exprimi-lo pelo conceito, que formamos dele e que não é adequado, recorremos à negação, negamos os limites, negamos a negação, e dizemos que *não é limitado*, que é *infinito*. Nominamos a Deus como o concebemos; porque o termo, que denota um objeto, corresponde ao modo, porque o próprio objeto se concebe. Diz S. Tomás: "Secundum quod aliquid a nobis cognosci potest, sic a nobis potest nominari" (*Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 1). — Do *infinito* distingue-se o *indefinito*; porque este, embora possa aumentar e diminuir sem fim, e por isso, não tenha limites *determinados*, contudo, na realidade, é sempre finito.

Finito é o que tem limites, é o que não tem uma ulterior perfeição. Por isso, o *finito*, como dizemos no texto, mesmo quanto ao *objeto*, importa — uma *afirmação*, porque *afirma* uma *perfeição*, — e uma *negação*, porque *nega* uma perfeição *ulterior*. — O ente *finito* é *tal* — quanto à essência, que, pertencendo a um certo gênero ou a uma certa espécie, não possui a perfeição dos outros gêneros ou das outras espécies, — e quanto à *existência*, a qual, por ser recebida numa potência limitada, como é a essência do ente finito, não pode deixar de ser um ato limitado.

1 Que a nossa inteligência possua a idéia do *infinito*, está fora de toda a dúvida. Falamos no infinito, discutimos acerca do infinito; e ninguém fala numa coisa, ninguém discute acerca de uma coisa, de que não tem a idéia. A questão refere-se à *qualidade* dessa idéia. Afirmamos que essa idéia é *distinta*, ainda que concedamos que é *imperfeita* e *inadequada*.

Os *positivistas* negam-nos a possibilidade de conhecer o *infinito*, dizendo que a nossa inteligência só pode conhecer o finito, e que, por isso, tudo o que estiver além do finito é por nós incognoscível. — O erro dos *positivistas* é manifesto. Se o nosso conhecimento devesse — ou ser sempre e necessariamente *intuitivo*, — ou compreender sempre o seu objeto na sua totalidade, — ou produzi-lo, então, a inteligência não poderia conceber o infinito; porque, sendo ela finita, não pode ter uma intuição direta do infinito, nem compreendê-lo, e muito menos produzi-lo. Mas é falso que o nosso conhecimento se refira sempre aos objetos, de que se tenha tido uma percepção intuitiva, como é falso que deva sempre compreender o seu objeto na sua totalidade, ou que deva produzi-lo para o conhecer. Logo, a inteligência pode conhecer o infinito, ainda que de um modo finito ou inadequado.

64. O infinito é cognoscível e conhece-se efetivamente pelo finito.

a) *O infinito é cognoscível pelo finito.* — No ente finito, ou limitado, devem distinguir-se duas coisas: a *entidade*, ou a perfeição e a *limitação* dessa entidade ou a negação de ulterior entidade. A *entidade limitada* não é limitada enquanto é *entidade*, mas enquanto é *limitada*, isto é, enquanto importa a negação de uma entidade ulterior. Ora, a nossa inteligência, assim como abstrai de limites determinados e concebe o indefinito, assim também, sem repugnância, pode abstrair totalmente dos limites, e conceber uma entidade sem limites, isto é, uma entidade infinita. Logo, o *infinito* é cognoscível pelo *finito*.[1]

b) *O infinito conhece-se efetivamente pelo finito.* — É certo que temos uma idéia distinta do *infinito*, a qual é *positivo-negativa*, enquanto representa uma entidade não-limitada. Essa idéia, quanto à parte *negativa*, deriva — ou do *próprio infinito*, — ou *da nossa inteligência*, — ou *do meio*

1 São três, como dissemos, os elementos, que constituem a idéia do *infinito*: a *entidade*, o *limite* e a *negação* do limite. Ora, a nossa inteligência, considerando os entes finitos, pode conceber o que é entidade, o que é *limite* e o que é *negação* de todo o limite. Pode conceber o que é *entidade*; porque vê que os entes finitos são alguma coisa e não são nada. Pode conceber o que é *limite*; porque vê que um ente é distinto de outro, um é inferior a outro, e assim percebe que nenhum possui a plenitude da entidade, e que todos são limitados a um gênero ou a uma espécie. Pode conceber a *negação* de todo o limite; porque, assim como, pela sua força de abstração, pode afastar de um ente uma determinada limitação, ou imperfeição, percebida noutro ente, assim pode afastar de uma entidade todo o limite, toda a imperfeição, e assim conceber, de algum modo, o ente *infinito*.

Descartes, *Fabre* e todos os sequazes do *ontologismo* dizem que não podemos subir do finito para o infinito, porque este não está contido naquele. — Mas tal raciocínio é vicioso. Para que um ente seja conhecido por outro ente, não é necessário que o primeiro esteja contido no segundo *física* e *realmente*, mas basta que esteja contido *logicamente*; basta que o segundo tenha com o primeiro uma relação de semelhança ou de dependência. Ora, o finito tem com o infinito uma relação essencial de dependência e de semelhança pois, como veremos, o finito é produzido exclusivamente pelo infinito, e reproduz em si, ainda que de um modo imensamente imperfeito, as perfeições do infinito. Do fato de o infinito não estar *física* ou *realmente* contido no finito só se deduz que o finito não pode dar-nos uma idéia *adequada* do infinito, o que concedemos e sustentamos; mas não se deduz que o finito não possa dar-nos nenhuma idéia, nem sequer *inadequada*, do infinito; porque, para isso, basta afastar da entidade ou perfeição finita todo e qualquer limite. Será um conhecimento imperfeito do ente perfeitíssimo; mas será sempre conhecimento.

objetivo do conhecimento. Ora, não pode derivar — nem *do próprio infinito*, pois esse é eminentemente positivo, — nem *da nossa inteligência*, pois quanto mais positivo é o objeto cognoscível, tanto mais positivo é o modo porque o conhecemos. Logo, deve derivar *do meio objetivo*, de que a inteligência parte para chegar ao conhecimento do infinito e que é o *finito*, enquanto se exclui da sua entidade todo o limite. Logo o *infinito* conhece-se efetivamente pelo *finito*.[1]

1 Esse modo de conhecer o *infinito* é muito natural. O primeiro objeto do nosso conhecimento deve ser o que é mais proporcionado com a índole da nossa inteligência. Ora, a nossa inteligência, sendo finita e limitada, deve, primeiramente, conhecer os objetos, que são finitos e limitados; aliás, não haveria proporção entre a mesma faculdade e o seu objeto conatural. Logo, é do conhecimento do finito que devemos elevar-nos ao conhecimento do infinito. — Além disso, todo o nosso conhecimento intelectual é precedido pelo conhecimento sensitivo e deriva dele, enquanto nada chega à inteligência, que não tenha passado pelos sentidos. Ora, o objeto do conhecimento sensitivo é o ente visível e finito. Logo, o conhecimento do infinito deve ser precedido peio conhecimento do finito, e deriva deste.

Portanto, a nossa inteligência forma a idéia do infinito, enquanto exclui da entidade finita todos os limites, porque essa exclusão constitui a essência do infinito e o extrema dos seres finitos. *Spencer* escreve: "A idéia que temos do limitado é composta da idéia de uma determinada espécie de ser, e da idéia dos limites, em que o ser é conhecido. Na sua antítese, na concepção do ilimitado, suprime-se a idéia dos limites, mas permanece a idéia do ser" (*Premiers principes*, 1ª partie, ch. IV). Muito bem dito. — De onde se vê o erro de *Locke* e dos *sensualistas*, quando, confundindo o *infinito* com o *indefinito*, disseram que o *infinito* se forma pela soma dos *finitos*. O *infinito* exclui todo o limite. Ora, o finito somado com o finito dá sempre o finito, e não o infinito. Além disso, se o *infinito* fosse o resultado da soma dos entes finitos, seguir-se-ia que, subtraindo, uma a uma, as partes somadas, deveríamos chegar a esgotar o infinito, que, por isso, deixaria de ser infinito, pois este é, necessariamente, inesgotável.

Os principais erros, relativos à *origem* da idéia do *infinito*, podem reduzir-se a três: ao dos *Cartesianos* e dos *inatistas*, ao dos sequazes do *ontologismo*, e ao dos *pragmatistas*. — Os *Cartesianos* e os *inatistas* sustentam que a idéia do infinito é infundida por Deus na inteligência humana, e que ela é o fundamento de todas as nossas percepções. Mas não é assimporque, como veremos, não se dão idéias *inatas*, e, para julgarmos que um ente é *limitado*, não e necessário recorrer ao ente *ilimitado*, mas basta considerar as criaturas, cada uma das quais, por não ter as perfeições das outras, concebe-se como limitada. — Os *ontologistas* ensinam que percebemos o infinito em si mesmo, por intuição, e que da idéia do infinito deduzimos a do finito. Também essa opinião é falsa; pois ninguém tem consciência dessa intuição, ou, melhor, todos temos consciência de que não percebemos o *infinito* por intuição, porque, se assim o percebêssemos, a idéia que temos dele seria perfeitíssima, claríssima: o que não é. — Os *pragmatistas* sustentam com *Hügel* que o homem

65. O finito é cognoscível em si mesmo. — O *finito*, enquanto tal, importa duas coisas: a *entidade* e a *limitação*. Ora, nós podemos muito bem conhecer, em si mesma, a *entidade*, que é uma coisa absoluta, como podemos conhecer, na sua entidade, a *limitação*, que é apenas a negação de ulterior perfeição. Logo, o *finito* é cognoscível em si mesmo.[1]

66. O ente que é ato puro, é infinito; o ente que é infinito, é ato puro.

a) *O ente que é ato puro, é infinito.* — O ente que é *ato puro*, tem o ser, não recebido na essência, mas por si subsistente. Ora, o ente que tem o ser, não recebido na essência, mas por si subsistente, é *infinito*; pois a limitação do ser deriva da essência, em que é recebido. Logo, o ente que é *ato puro*, é *infinito*.

b) *O ente que é infinito, é ato puro.* — O ente *infinito* é dotado de toda a perfeição possível, é a própria perfeição. Ora, o ente, dotado de toda a perfeição possível, é, necessariamente, *ato puro*; porque só se lhe poderia atribuir alguma potencialidade, se lhe faltasse alguma perfeição, mas, então, deixaria de ser infinito. Logo, o ente que é *infinito*, é *ato puro*.[2]

---

tem uma experiência íntima, verdadeira e real, embora indeterminada, do infinito, e que por isso, pelo sentimento religioso e pela experiência religiosa percebemos, ainda que de um modo confuso, o *infinito*, essa opinião é inaceitável. É certo que a nossa alma, criada por Deus e por Ele elevada à ordem sobrenatural, tem uma aspiração irresistível para o infinito, um desejo ardente de conhecer perfeitamente a Deus, mas também é certo que o sentimento religioso e a experiência religiosa, sendo coisas sujeitas a enganos, não são por si suficientes para nos dar uma idéia exata do infinito, e por isso, precisam do auxílio do superior critério da inteligência, que as regule. Além disso, só uma faculdade dotada de força abstrativa pode formar a idéia do *infinito*, excluindo da entidade finita todo o limite: ora, o sentimento religioso e a consciência religiosa não têm essa força abstrativa indispensável. Finalmente, se o sentimento religioso e a consciência religiosa pudessem atingir ou perceber diretamente o *infinito*, a idéia *do infinito* seria exclusivamente *positiva*; ora, não é assim (Cf. *Enc.* "*Pascendi*" do S. P. Pio X. 8 de set, de 1907).

1 *Descartes*, como vimos, sustentou que a nossa inteligência concebe, primeiramente, a idéia do *infinito*, e depois a do *finito*; porque, na opinião dele, não poderíamos dizer que um ente é *limitado*, se não tivéssemos já a idéia do ente *ilimitado*. — Mas é manifesto o seu erro. O *finito* é a *entidade limitada*. Ora, como dizemos no texto, tanto a *entidade*, quanto a *limitação*, podem ser percebidas em si mesmas, sem que, primeiramente, percebamos o *infinito*; porque a *entidade* e a *limitação* nem importam infinidade, nem se referem ao infinito.

2 A verdade dessas duas proposições aparece evidente pela simples declaração dos termos. *Ato* é perfeição; ato *puro* é perfeição pura, sem sombra de imperfeição,

67. O ente que consta de ato e de potência, é finito; o ente que é finito, consta de ato e de potência.

a) *O ente que consta de ato e de potência, é infinito.* — O ente que consta de *ato* e de *potência*, tem o próprio ser recebido na essência. Ora, o ser recebido na essência é limitado pela própria essência, em que é recebido. Logo, o ente que consta de *ato* e de *potência*, é *finito*.[1]

---

e por isso, ilimitada, infinita. Vice-versa, o ente infinito, que é o próprio ser, é *ato puro*; porque, se fosse composto de potência e de ato, seria limitado, deixaria de ser infinito. — Possuindo todas as perfeições possíveis, o infinito possui todas as perfeições dos entes finitos, tanto as *simples* como as *mistas*, — aquelas de um modo *formal* e *eminente*, estas de um modo *virtual* e *eminente*. Por isso, os termos, que exprimem as perfeições *simples*, quando atribuídos a Deus, não igualam nem limitam a coisa significada, como quando se atribuem às criaturas, mas deixam-na incompreensível e superior à significação dos próprios termos. (*Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 5).

1 Só o *ato puro*, sendo o próprio ser subsistente, é infinito. Onde se encontra a potencialidade, aí se encontra a limitação. — Além disso, o infinito não é o resultado da adição de partes. Portanto, onde se encontra a parte, aí se encontra a limitação. Nem vale recorrer a um número imenso de partes; o finito, adicionado ao finito, dá sempre o finito.

Daí os seguintes corolários da mais alta importância:

1º) *Não pode haver um infinito maior do que outro infinito.* — O infinito não admite o mais e o menos; e por isso, se fosse *excedido* por outro infinito, deixaria de ser tal. E, não só não admite um outro infinito maior, mas nem comporta outro *igual*; porque, se fosse dúplice ou multíplice, deixaria de ser infinito. Por isso, deve ser único. — Quando se diz que não pode haver um infinito maior que outro infinito, fala-se no infinito, que é tal *em ato* ou *absolutamente*, e não se fala no infinito, que só é tal *em potência*, enquanto é sempre capaz de receber novas partes, ou novas unidades, e que *em ato*, ou *na realidade*, é sempre finito. — O infinito *em potência* não é infinito sob todos os aspectos, nem em todas as ordens, mas é tal apenas sob um certo aspecto e em uma só ordem; nem é uma substância, mas é um atributo acidental das coisas, que se dizem infinitas, e por isso, pode multiplicar-se, conforme se multiplica o sujeito, a que se atribui. Assim, podemos imaginar muitas linhas infinitas no comprimento, infinitas séries de números pares e ímpares, infinitas séries de efeitos possíveis em cada uma das causas, infinitos indivíduos possíveis em cada espécie, etc. — Como também, este infinito *em potência* não comporta outro infinito maior na *mesma ordem*, em que é infinito; mas, por causa de um sujeito maior, pode admitir outro infinito, maior do que ele, *numa outra ordem*. Assim, as espécies dos números pares são infinitas, e também infinitas são as espécies dos números ímpares; e, todavia, a coleção dos números pares e ímpares é maior do que a dos números pares. Essa teoria é de S. Tomás (*Quodlib.* IX, q. 1, a. 1 ad 1).

2º) *Nenhuma criatura pode ser infinita quanto à essência.* — O ente, que é infinito quanto *à essência*, é o próprio Ser subsistente, ato puríssimo, perfeição sem limite. Ora,

nenhuma criatura, sendo contingente, é o próprio ser subsistente, o ato puríssimo, a própria perfeição. Logo, nenhuma criatura pode ser infinita *quanto à essência*. Em menos palavras: criatura infinita *na essência* é uma contradição. Por isso, S. Tomás nega que Deus possa produzir uma criatura infinita quanto à essência. (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 2 ad 1). — Para a refutação das objecções, basta considerar — a) que um efeito infinito é um efeito necessário, independente de todo e qualquer ente, e por isso, é um efeito que não é efeito; — b) que o efeito da causa infinita deve demonstrar e demonstra a infinidade da causa, — não pela infinidade da própria essência (o que é absurdo), — mas pela infinidade da força necessária para a sua produção, porque só uma força infinita pode criar, ou tirar do nada as coisas.

3º) *Nenhuma criatura pode ser a mais perfeita de todas.* — *Durando*, *Henrique de Gand*, *Gabriel Bie*, *Ockham*, *Arriaga*, e muitos *Scotistas* e *Nominalistas* ensinaram que pode haver uma criatura tão perfeita, que não possa haver outra mais perfeita. *S. Tomás* e, geralmente, os *Escolásticos* são contrários a essa doutrina, e com razão. Na verdade, uma criatura, porquanto se suponha perfeita, nunca pode esgotar a participabilidade da perfeição divina, e entre essa criatura e Deus existe sempre uma distância infinita, de modo que, podem dar-se ainda infinitas outras criaturas, cada uma das quais seja mais perfeita do que a que se diz perfeitíssima, sem que nenhuma chegue a esgotar a divina participabilidade. Portanto, uma criatura, que seja a mais perfeita de todas, está fora da série dos possíveis. — Igualmente, repugna uma criatura que seja a mais imperfeita de todas, de modo que, não se conceba outra mais imperfeita. Toda a criatura, embora constituída numa espécie imperfeitíssima, contudo dista infinitamente do nada, e por isso, abaixo dela, pode haver outras criaturas sem fim.

4º) *Nenhuma criatura pode ser dotada de força* ou *atividade infinita.* — É um corolário da primeira proposição. A força ou a atividade deriva da essência, e é proporcionada a ela. Se a essência das criaturas é necessariamente finita, também a sua força ou atividade é finita. (Cf. *C. Gent.*, 1, 43). — Por isso, a criatura racional, embora tenda, como para o seu fim, para o Bem infinito, contudo só o alcança por um modo finito, isto é, por atos finitos de faculdades finitas, que são a inteligência e a vontade.

5º) *Uma grandeza* ou *extensão atualmente infinita repugna.* — Uma essência determinada é dotada de propriedades determinadas. Ora, a grandeza ou extensão é uma propriedade do corpo, e todo o corpo tem uma essência determinada. Logo, a grandeza ou extensão do corpo é determinada, e por isso, finita. De onde se segue que a extensão de um corpo tem certos limites, que não é possível transpor, sem que o próprio corpo seja fisicamente destruído, embora a extensão, considerada em si, seja ulteriormente divisível. — O que dizemos da *quantidade* pode aplicar-se à *qualidade*. Repugna que uma qualidade seja infinita na sua intensidade; pois, como dissemos, uma propriedade deve ser e é sempre proporcionada ao sujeito, de que deriva e em que reside. — Todavia, a grandeza, considerada de um modo *abstrato*, diz-se *potencialmente* infinita, enquanto pode aumentar sem fim.

6º) *Uma multidão atualmente infinita repugna.* — Toda a *multidão* é uma espécie de *número*, resulta da adição de unidades, e é sempre capaz de aumento e de diminuição. Ora, o *infinito* — não pode ser uma espécie de *número* (pois o

b) *O ente que é finito, consta de ato e de potência.* — O ente que é *finito*, tem o próprio ser limitado. Ora, o ser, no entanto é limitado, enquanto é recebido numa determinada essência, como *ato* na *potência*. Logo, o ente que é *finito*, consta de *ato* e de *potência*.[1]

68. O ente infinito é necessário; o ente necessário é infinito.

a) *O ente infinito é necessário.* — Ente *infinito* é o que encerra todas as perfeições possíveis, e por isso, é o próprio ser subsistente, cuja existência é uma e a mesma coisa com a essência. Ora, um ente, cuja existência é uma e a mesma coisa com a essência, existe pela exigência da sua essência, não pode ser privado da existência, sem ser privado da essência, e por isso, é *necessário*. Logo, o ente *infinito* é *necessário*.

b) *O ente necessário é infinito.* — Ente *necessário* é o que existe pela exigência da sua natureza, é o próprio ser subsistente, ato puríssimo, sem sombra de potencialidade. Ora, um ente que é o próprio ser sub-

---

número é uma multidão medida pela unidade, enquanto o infinito, por ser tal, não tem limites e por isso, não pode ser medido), — não resulta da adição de unidades (porque as unidades são partes finitas, e estas não podem dar o infinito), — não é capaz de aumento e de diminuição (porque uma multidão, à qual pode acrescentar-se uma unidade, já se pressupõe finita; assim como uma multidão, que se supõe infinita, se lhe se pudesse tirar uma unidade, deixaria de ser infinita). Logo, uma multidão *atualmente* infinita repugna.

Dissemos — *atualmente* infinita, para se denotar que a multidão infinita repugna, quando todos os seus elementos se consideram *em ato*, isto é, na ordem *da existência real*; porque, se os elementos se consideram *em potência*, isto é, na ordem *da possibilidade*, nesse caso, a multidão infinita não repugna.

Uma multidão infinita de entes *possíveis* é possível. Na verdade, o aumento de uma multidão está na razão direta da divisão da grandeza ou extensão; visto que, quanto mais se divide uma grandeza, tanto mais cresce o número das partes. Ora, assim como, a grandeza é divisível sem fim, assim também, a multidão cresce sem fim, isto é, a infinidade *potencial* da multidão é uma consequência da infinidade *potencial* da grandeza ou extensão. Logo, uma multidão infinita *em potência* é possível. (*Sum. Th.*, q. 1, q. 7, a. 4). — Agora, uma advertência. A multidão, que se diz infinita *em potência*, enquanto pode ser dividida em partes, cada vez menores, ou pode receber outras unidades, sem nunca chegar ao fim, é, de fato, sempre limitada, porque constituída por um número finito de unidades. Por isso, o infinito *em potência* costuma chamar-se, mais propriamente, *indefinito*.

1 O *ser*, por si, significa *ato*, *perfeição*, e por isso, exclui do seu conceito a *limitação*, que importa imperfeição. Se, pois, o ser se acha limitado, a única razão é porque é recebido, como ato na potência, numa certa essência, a qual tem uma capacidade finita. Daí a composição do ente finito.

sistente, ato puríssimo, sem sombra de potencialidade, encerra todas as perfeições possíveis, e por isso, é *infinito*; pois, se não fosse infinito, por lhe faltar alguma perfeição, seria em potência para ela e deixaria de ser ato puríssimo. Logo, o ente *necessário* é *infinito*.[1]

69. O ente finito é contingente; o ente contingente é finito.

a) *O ente finito é contingente*. — Ente *finito* é aquele que tem o ser limitado. Ora, o ente, que tem o ser limitado, não é o próprio ser subsistente, não existe pela exigência da sua essência, é *contingente*. Logo, o ente *finito* é *contingente*.

b) *O ente contingente é finito*. — Ente *contingente* é o que é por si indiferente para a existência. Ora, o ente, que é por si indiferente para a existência, é composto de potência e de ato, e por isso, é *finito*. Logo, o ente *contingente* é *finito*.[2]

70. A existência dos entes finitos supõe a existência do Ente infinito.

a) *Os entes finitos*, porque são *entes*, possuem o ser, e, porque são *finitos*, não são o próprio ser, isto é, não possuem o ser por si mesmos, pela exigência da sua essência. Não possuindo o ser por si mesmos,

---

1 Também, a verdade dessas proposições se conhece pela explicação dos termos. — O ente *infinito* possui todas as perfeições possíveis e, por isso, exclui toda e qualquer potencialidade, que é imperfeição. Excluindo toda e qualquer potencialidade, o ente *infinito* exclui também a potencialidade para a não-existência, e por isso, não pode deixar de existir, é absolutamente *necessário*. — Como também, o ente *necessário* é existente por si mesmo, pela exigência da sua essência. Sendo existente por si mesmo, o ente *necessário* é ato puríssimo, e, portanto, encerra todas as perfeições possíveis, é *infinito*. Com efeito, o ente *necessário* possui o ser pela exigência da própria essência. Ora, o que um ser possui pela sua essência não pode ser diminuto ou deficiente, porque a essência não comporta nem o mais nem o menos, mas é indivisível, e por isso, o que se possui pela exigência da essência, possui-se de um modo completo e ilimitado. Diz S. Tomás: "Quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit" (*C. Gent.*, II, 15). Logo, o ente *necessário* possui o ser e a perfeição de um modo ilimitado e, por isso, é a plenitude do ente e da perfeição. Quanta luz irradia dos princípios do Angélico Doutor!

2 *Finito* e *contingente* são termos, que se correspondem. — O *finito* é composto de ato e de potência (pois a limitação é potência, é imperfeição), não é o próprio ser subsistente, não existe pela exigência da sua essência, é indiferente para a existência e para a não-existência, é *contingente*. — O *contingente*, pela sua vez, é composto de essência e de existência, de potência e de ato, e por isso, é *finito*; pois cada parte é finita, e, como o finito, adicionado ao finito, só dá o finito, a soma das partes é também finita.

os entes finitos devem tê-lo recebido de outro ente; aliás, haveria um efeito sem causa proporcionada. Esse outro ente, ou é também finito, ou é infinito. Se é infinito, temos o que queríamos. Se é finito, subiremos ainda, até se encontrar, necessariamente o ente, que possua o ser por si mesmo, que seja a plenitude do ser, do qual, todos os entes finitos receberam o ser, que seja *infinito*; porque, se não existisse o ente infinito, não poderia existir nenhum ente finito. Logo, a existência dos entes *finitos* supõe a existência do Ente *infinito*.[1]

b) Os entes finitos, ainda que todos possuam uma realidade ou perfeição limitada, todavia, nem todos a possuem no mesmo grau, mas um é mais perfeito, e outro o é menos; assim, o ente vivo é mais perfeito do que o ente não-vivo. Tal desigualdade deve ter a sua causa suficiente. Essa causa deve encontrar-se — ou nos próprios entes finitos, — ou num ente infinito. Ora, não pode encontrar-se nos entes finitos; porque esses, sendo contingentes, não têm em si a razão da sua existência, e, por isso, nem do grau da sua realidade ou perfeição. Logo, deve encontrar se num ente infinito, que, espalhando diversamente as perfeições em conformidade com os arquétipos da sua inteligência, produziu a maravilhosa variedade do universo. Logo, a existência dos entes *finitos* supõe a existência do Ente *infinito*.[2]

---

1 O argumento é claro e convincente. Todo o ente, que existe, — ou existe *por si*, pela sua essência, e é *ens a se*, — ou existe *por outro ente*, por participação, e é *ens ab alio*. Não se dá meio termo. Ora, o ente *finito*, como tal, não é ente *por si*, isto é, não existe pela exigência da sua essência, mas é ente por participação, porque a sua essência não é a sua existência, não é o seu ser. Logo existe por outro ente, que lhe comunicou a existência. Este outro ente deve ser, em última análise, o próprio ser subsistente, o ente infinito. Se não existisse o infinito, o ente por essência, não poderia existir o finito, o ente por participação: assim como, se não existisse o calor, não poderia existir nenhum corpo quente, e, se não existisse a luz, não poderia existir nenhum corpo luminoso. Diz S. Tomás: "Quod per essentiam dicitur est causa omnium, quae per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis" (*C. Gent.*, II, 15).

2 No mundo, há muitas e diversas perfeições, mas todas limitadas e num grau desigual; assim, no mesmo gênero de seres vivos, o homem é mais perfeito do que o animal, e este é mais perfeito do que a planta. Ora, tal limitação e desigualdade, que se encontra na perfeição das criaturas, não pode derivar da essência ou natureza delas. Na verdade, segundo S. Tomás, uma perfeição, que convém a um ente pela sua

71. Corolários. — Das doutrinas expostas resulta:

I. O infinito pressupõe-se ao finito — como *causa*, porque o infinito produz o finito, — mas, não como *objeto*, porque o infinito é por nós conhecido depois e por meio do finito.[1]

II. Dada a hipótese da existência real de um só ente finito, deduz-se, legitimamente, a existência do Ente infinito.[2]

ARTIGO III
Ente simples e ente composto

72. Ente simples e ente composto. — Ente *simples* é o que não tem partes, e por isso, é indivisível. Pode ser *negativo*, *positivo* e *abstrativo*, conforme pode não ter partes — ou pela tenuidade e imperfeição da sua entidade, como é o ponto matemático, — ou pela perfeição do seu ser, como é a nossa alma, — ou pelo efeito da abstração, como é o ente em geral. Neste artigo ocupamo-nos do *simples positivo*. — Ente *composto*

essência, não pode ser de modo algum limitada, ou diminuta, sem que a essência deixe de ser o que é, mas deve existir nele no grau mais elevado, de que a própria perfeição é susceptível. Logo, essa limitação e desigualdade deve derivar, em última análise, de uma causa extrínseca, que possua, por si todas, as perfeições num grau eminente, e que as comunique por diferentes modos aos entes criados (*Gent.,* II, 15). — O S. Doutor ensina também que, quando uma coisa se diz, e é mais perfeita que outra, essas coisas dizem-se e são mais ou menos perfeitas pelo fato de dependerem e de se aproximarem, mais ou menos, de um ente único e perfeitíssimo; porque, se cada coisa possuísse *por si mesma* a perfeição, de que é dotada, não haveria razão porque uma devesse ser mais e outra menos perfeita (*De pot.*, q. 3, a.5).

1 A existência *real* do ente infinito não pode ser demonstrada apenas pelo *conceito* do mesmo ente. É certo que nada pode conceber-se que seja mais perfeito do que o ente infinito, e que, a existência é uma perfeição; mas, enquanto não se sabe do conceito, a existência, devida ao Ente infinito, será apenas *ideal*. É o que dissemos em relação ao ente *necessário*.

2 Nem se diga que entre o finito e o infinito não existe proporção, e por isso, o conhecimento daquele não pode levar ao conhecimento deste. Porquanto, se entre o finito e o infinito não existe uma proporção de *entidade* e de *igualdade*, existe uma proporção de *dependência* e de *analogia*; pois o finito depende do infinito, como o efeito depende da causa. — Essa falta de proporção de *entidade* e de *igualdade* obsta a que tenhamos um conhecimento próprio e adequado do infinito; mas não obsta a que conheçamos a existência do mesmo infinito, e, de algum modo, as suas perfeições.

é o que tem partes, e, por isso, é divisível. Pode ser *físico*, *metafísico* e *lógico*, conforme as partes, são — *físicas*, como a alma, e o corpo, — ou *metafísicas*, como a potência e o ato, a essência e a existência, — ou *lógicas*, como o gênero e a diferença.[1]

73. O ente simples, quando subsiste perfeitamente, é mais perfeito que o composto. — O ente *simples*, que subsiste perfeitamente, por não constar de partes, tem todos os elementos ou graus, que constituem a sua entidade, não só unidos, mas indivisíveis; ao passo que, o ente *composto*, embora tenha os seus elementos unidos, contudo, não os tem indivisíveis. Ora, um ente, que tem os elementos da sua entidade unidos e indivisíveis, é mais perfeito que o ente que os tem unidos mas divisíveis; porque, ao passo que o primeiro não pode perder a sua unidade e, com a unidade, a entidade, o segundo pode perder uma e outra coisa (o que é imperfeição). Logo, o ente *simples*, quando subsiste perfeitamente, é mais perfeito que o *composto*.

Dizemos — quando *subsiste perfeitamente*; porque, se o ente *simples*, ou não *subsiste*, ou não subsiste *perfeitamente*, mas tem razão de *parte*, é menos perfeito que o *composto*. Assim, a alma do animal, embora simples, é, contudo, menos perfeita que o animal inteiro; e a nossa alma, embora seja simples e subsistente, contudo, por não subsistir *perfeitamente* quanto à *espécie*, é menos perfeita que o composto humano.[2]

---

1 Ente *simples* é o que não tem partes. — Se se considera a razão ou o fundamento da *simplicidade* do ente, esse pode ser, como dizemos no texto, *negativo*, *positivo*, e *abstrativo* ou *preciso*. — Se se considera a *qualidade* das partes, que se excluem do ente *simples*, esse divide-se, principalmente, e em oposição ao *composto*, em *físico*, *metafísico* e *lógico*, conforme as partes, que se excluem, são *físicas* (matéria e forma), ou *metafísicas* (potência e ato, essência e existência), ou *lógicas* (gênero e diferença). — Se se considera o grau da *simplicidade* do ente, esse, como dizemos no texto, pode ser *absoluto* e *relativo*, conforme exclui — toda e qualquer espécie de composição (Deus, é só Ele, é *absolutamente* simples), — ou somente uma ou outra espécie (a nossa alma é *relativamente* simples, porque, se exclui a composição *física*, não exclui a *metafísica*).

2 A *simplicidade*, considerada em si, enquanto é negação de composição, não denota, necessariamente, nem perfeição nem imperfeição: porque, diz S. Tomás: o que constitui a excelência do ente não é propriamente a simplicidade, mas é a perfeição, é a soma dos graus de entidade, real ou logicamente distintos, de que o ente é constituído. Para se averiguar, pois, em concreto, se a *simplicidade* importa perfeição ou imperfeição, é necessário considerar a natureza do ente, e a razão e o modo da sua simplicidade. Ora, o ente pode dizer-se e ser *simples*, — ou enquanto importa um *todo completo* e *subsistente* na mesma simplicidade, — ou enquanto importa apenas

74. O ente que é ato puro, é absolutamente simples; o ente que é absolutamente simples, é ato puro.

a) *O ente que é ato puro, é absolutamente simples.* — O ente que é *ato puro*, não encerra em si mesmo nenhuma potencialidade. Ora, o ente que não encerra em si nenhuma potencialidade, é absolutamente *simples*; porque é só ato, e o ato não tem partes, em que possa dividir-se. Logo, o ente que é *ato puro*, é absolutamente *simples*.

b) *O ente que é absolutamente, simples, é ato puro.* — O ente que é absolutamente *simples*, não consta de partes, por isso, não é composto de potência e de ato. Ora, o ente que não é composto de potência e de ato, é *ato puro*. Logo, o ente que é absolutamente *simples*, é *ato puro*.[1]

---

uma *parte*, que não se divide noutras partes. No primeiro caso, a *simplicidade* denota *perfeição*, e o ente *simples*, que é um todo completo e subsistente, é mais perfeito que o *composto*; porque, como dizemos no texto, conserva melhor a sua unidade e por isso, a sua entidade. No segundo caso, a *simplicidade* denota *imperfeição* (porque quem diz *parte* diz *limitação*) e o ente *simples* é menos perfeito que o *composto*. O Angélico Doutor escreve: "*Simplicitas* per se non est causa nobilitatis, sed *perfectio*; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius quam compositum: quando autem et contrario simplex est imperfectum, tunc compositum est nobilius quam simplex" (In IV *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 1 ad 1).

Portanto, a *simplicidade* do ente subsistente não exprime apenas uma negação de composição, mas denota uma perfeição positiva; pois denota a entidade enquanto subsiste na simplicidade. Assim como, a unidade não indica apenas a negação de divisão, mas significa o próprio ente, do qual, exclui a divisão; assim também, a simplicidade significa por si a própria perfeição positiva da entidade, da qual exclui a composição. Por isso, diz S. Tomás que, no mesmo gênero, um ente é tanto mais excelente, quanto é mais simples: "In quolibet genere, tauto aliquid est *nobilius*, quanto *simplicius*" (*C. Gent.*, l, 18). Ora, a excelência indica uma perfeição positiva.

1 O ato *puro* é absolutamente *simples*. O ato é perfeição, e o ato puro é só perfeição, é perfeição subsistente; e, por isso, exclui toda a potencialidade, não pode ser composto de potência e de ato, é absolutamente simples. Porquanto, como diz S. Tomás, em todo o composto deve encontrar-se o ato e a potência. Com efeito, muitas coisas não podem tornar-se, simplesmente, uma só coisa, se não enquanto uma seja ato e outra potência; visto que, se fossem todas em ato, haveria um agregado de coisas, mas nunca uma só coisa composta. Ora, o ato puro, excluindo toda e qualquer potencialidade, é absolutamente simples. — Não é menos evidente que o ente absolutamente *simples* é *ato puro*. Porquanto, o ente absolutamente *simples*, que subsiste perfeitamente em si mesmo, ou é só potência, ou é só ato. Ora, é absurdo dizer que é só potência; pois, como vimos, a potência, denotando limitação e imperfeição, não pode subsistir em si mesma. Logo, deve ser só ato, deve ser ato puro (Cf. *C. Gent.*, l, 18).

75. O ente composto não pode ser ato puro. — Ente *composto* é o que tem partes. Ora, o que tem partes não pode ser *ato puro*; porque — ou uma das partes será *ato* em relação a outra, — ou todas as partes serão como que *em potência* em relação ao todo. Logo, o ente *composto* não pode ser *ato puro*.[1]

76. O enteque é absolutamente simples, é necessário e infinito; o ente que é necessário e infinito, é absolutamente simples.

a) *O ente que é absolutamente simples, é necessário e infinito.* — O ente que é absolutamente *simples*, é ato puro, é o próprio ser subsistente. Ora, o ato puro, o próprio ser subsistente, é *necessário* e *infinito*. Logo, o ente que é absolutamente *simples*, é *necessário* e *infinito*.

b) *O ente que é necessário e infinito, é absolutamente simples.* — O ente que é *necessário* e *infinito*, possui a existência identificada com a essência e é ato puro, sem sombra de potencialidade. Ora, o ente que possui a existência identificada com a essência e que é ato puro, não é composto de potência e de ato, mas é, absolutamente, *simples*. Logo o ente, que é *necessário* e *infinito*, é absolutamente *simples*.[2]

77. O ente que é composto, é contingente e finito; o ente que é contingente e finito, é composto.

a) *O ente que é composto, é contingente e finito.* — O ente que é *composto*, não é puro ato, mas resulta de potência e de ato. Ora, o ente que resulta de potência e de ato, — é *contingente* porque não existe pela exigência da sua essência, mas é indiferente quanto à existência, pode ser e deixar de ser, — e é *finito*, porque é composto de partes, essencialmente, finitas. Logo, o ente, que é *composto*, é *contingente* e *finito*.

b) *O ente, que é contingente e finito, é composto.* — O ente, que é *contingente* e *finito*, possui a existência realmente distinta da essência e resulta de várias partes. Ora, o ente, que possui a existência realmente

---

1 Diz S. Tomás: "In omni composito oportet esse potentiam et actum: quia vel una pars est actus respectu alterius, vel saltern omnes partes sunt in potentia respectu totius" (*Sum. Th.* p. I, q. 3, a. 7).

2 A verdade dessas proposições é, também manifesta pela simples inspeção dos termos. S. Tomás prova que o ente *necessário* é *simples*, porque o ente *composto*, enquanto *composto*, pode estar sujeito à dissolução, e, portanto, pode deixar de existir. (*C. Gent.*, I, 18).

distinta da essência e resulta de várias partes, é *composto*; porque consta de potência e de ato. Logo, o ente, que é *contingente* e *finito*, é *composto*.[1]

78. O ente composto depende de uma causa extrínseca. — O ente *composto* resulta da união de várias partes. A união, por ser um efeito, exige uma causa. Essa causa não pode ser o próprio *composto*; porque, aliás, esse, sendo naturalmente posterior às partes componentes, operaria antes de existir e seria a causa de si mesmo. Deve ser, pois, uma causa *extrínseca*. Logo, o ente *composto* depende de uma causa *extrínseca*.[2]

79. O ente composto depende, imediata ou mediatamente, do ente simples. O ente *composto* depende, como dissemos, de uma causa extrínseca. Essa causa — ou é um ente *simples*, — ou é um ente *composto*. Se é um ente *simples*, está provada a conclusão. Se é um ente *composto*, renovamos a pergunta, até encontrarmos o ente *simples*; porque, se não existisse o ente *simples*, não poderia existir nenhum ente *composto*. Logo, o ente *composto* depende, imediata ou mediatamente, do ente *simples*.[3]

---

1 O *composto* é *contingente*; porque, como diz S. Tomás, o *composto*, enquanto tal, está sujeito à dissolução e, por isso, pode deixar de ser. — Noutro lugar o S. Doutor escreve: "Omne id, in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse" (*C. Gent.*, I, 16).

2 O ente *composto* é naturalmente posterior às partes, de que resulta e que são diversas entre si, e por isso, é um efeito. Qual é a causa deste efeito? — São as próprias partes? Não; porque *partes diversas*, — enquanto *partes*, estão todas em potência com relação ao todo, — e, enquanto *diversas*, não podem por si formar a união. — É o próprio composto? Também não; porque, então, o composto seria causa de si mesmo, e existiria antes de existir. Logo deve ser uma causa *extrínseca*. Diz S. Tomás: "Omne compositum causam habet, Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunautem ipsa" (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 7).

3 O ente *composto* depende do *simples*, enquanto se resolve, em última análise, em elementos *simples*; e, sobretudo também, enquanto exige uma causa distinta, que una as partes componentes e que deve encontrar-se finalmente no Ente subsistente na sua simplicidade. S. Tomás prova esta proposição, como também, a antecedente, com as seguintes palavras: "Omnis compositio indiget aliquo componente. Si enim compositio est, ex pluribus est. Quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius seipso, quod est impossibile" (*C. Gent.*, l, 18). E, mais abaixo, diz: "Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitor oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere" (*Ibid.*).

80. Corolários. — Dos princípios expostos resulta:

I. Na ordem *ontológica*, ou da *realidade*, o *simples* precede o *composto*, porque este depende daquele; mas, na ordem *lógica*, ou do *conhecimento*, o *composto* precede o *simples*, porque definimos o *simples* pelo *composto*, que se apresenta primeiro à nossa inteligência, e dizemos que o *simples* é o ente destituído de partes, é o *não-composto*.[1]

II. Dada a existência de um só ente *composto*, deve admitir-se a existência de um Ente absolutamente *simples*.[2]

ARTIGO IV
Ente imutável e ente mutável

81. Ente imutável e ente mutável. — Ente *imutável* é o que não está sujeito à mudança, isto é, que não pode passar de um estado para outro, da potência para o ato. — Ente *mutável* é o que está sujeito à mudança, isto é, que pode passar de um estado para outro, da potência para o ato.[3]

---

1 Devemos fazer outras considerações, relativas ao conhecimento do *simples* e do *composto*. — O *composto* pode ser conhecido quanto a uma ou mais partes e desconhecido quanto a outras: daí os conhecimentos imperfeitos, relativos, constituídos por verdades e erros. — O *simples*, sendo uma coisa indivisível, ou é conhecido totalmente, ou é totalmente desconhecido. Todavia, como o que é simples em si mesmo, pode ser por nós considerado como uma coisa *composta* e cognoscível por vários juízos, alguns desses juízos podem ser verdadeiros e outros podem ser falsos. Assim, Deus pode ser conhecido como Providência e desconhecido como Espírito puríssimo, e vice-versa. Se, porém, o *simples* é também *tal* para a nossa inteligência, como são tantas verdades geométricas, etc., então, ele é ou inteiramente conhecido ou inteiramente ignorado, sem a possibilidade de um termo médio.

2 O homem, sendo um ente *composto*, conhece, primeiramente, os entes *compostos*, e por estes os *simples*. Por isso, se não existisse nenhum ente *composto*, o homem não poderia conhecer nenhum ente *simples*, que não é objeto proporcionado para nós. Mas, se existir um só ente *composto*, podemos e devemos concluir que existe o Ente absolutamente *simples*; porque o *composto*, como dissemos, não pode ser o ente primeiro, mas supõe e exige uma causa extrínseca, que, em última análise, deve ser *simples*.

3 A *imutabilidade* é uma consequência da *simplicidade*, como a *mutabilidade* o é da *composição*. A *mudança* importa uma passagem da potência para o ato; por isso, onde se encontra a potência, aí se encontra a possibilidade da mudança, — e, onde

82. Espécies da imutabilidade. — A *imutabilidade* pode ser *absoluta* e *relativa*. — É *absoluta*, quando o ente exclui toda e qualquer mudança, quer essa derive de um princípio intrínseco, quer derive de um princípio extrínseco; tal é a *imutabilidade* de Deus. — É *relativa*, quando o ente só exclui uma ou outra espécie de mudança; tal é a *imutabilidade* das criaturas, que, se são imutáveis quanto à *essência*, não são imutáveis quanto à *existência*.[1]

83. Elementos da mudança. — Toda a *mudança*, por ser uma passagem da potência para o ato, de um oposto para outro, exige três elementos: — 1º) um *princípio*, de que se parte e que importa alguma coisa, a qual se perde; — 2º) um *termo*, a que se chega e que importa, alguma coisa, a qual se adquire; — 3º) um *sujeito*, que do *princípio* chega ao *termo* e se encontra nuca e noutro extremo. — Se faltar algum desses elementos, não haverá verdadeira *mudança*.[2]

---

não se encontra a potência, aí se encontra a imutabilidade. — A *mudança* é, como dissemos, a passagem de um estado para outro. A *mutabilidade* é a disposição do ente para passar de um estado para outro. Diz S. Tomás: "De ratione *mutationis* est quod aliquid *idem* se habeat *aliter nunc* et *prius*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 2 ad 2).

1 Toda a mudança deriva — ou de um princípio intrínseco ao sujeito, que se muda, — ou de um princípio extrínseco, de que o sujeito mutável depende. Se, portanto, um ente é *imutável* enquanto exclui toda e qualquer potencialidade, tanto em relação a si mesmo, quanto em ordem às causas extrínsecas, a sua imutabilidade é *absoluta*. — Se o sujeito, considerado sob um certo aspecto, exclui a possibilidade da mudança, mas, considerado sob um outro aspecto, encerra essa possibilidade da mudança, a sua imutabilidade é *relativa*.

2 O *princípio*, de que se parte, é chamado, pelos escolásticos, termo *a quo; o termo*, a que se chega, termo *ad quem*. — Entre o *princípio* e o *termo*, ou *entre* o termo *a quo* e o termo *ad quem*, deve existir uma certa oposição; aliás não poderia conceber-se a mudança. Diz S. Tomás: "Omnis mutatio est inter opposita" (In V *Physic.*, l. 2). — A mudança recebe a espécie e a denominação — não do *princípio*, ou do termo *a quo*, — mas do *termo*, ou do termo *ad quem*, porque é para este termo que a mudança tende e é nele que se completa; assim dizemos que a água está quente, quando de fria se muda para quente. Escreve o S. Doutor: "Mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 1 ad 2). — O *sujeito* da mudança deve ser um e o mesmo no *princípio* e no *termo*; o que muda, propriamente, é o *estado* do sujeito. Essa mudança do estado realiza-se enquanto o sujeito perde uma coisa e adquire outra. — Se, pois, o sujeito não se encontrasse no *princípio*, ou no *termo*, não haveria propriamente *mudança*. Assim não é mudança — nem a *criação*, porque antes dela não existe o sujeito, isto é, não há um sujeito comum aos dois extremos, — nem a *aniquilação*, porque depois dela não existe o sujeito, isto é, não há um sujeito comum aos dois extremos, pois o *nada* não é um *estado*, mas uma mera negação. (Cf. *C. Gent.*, II, 17; *De Pot.*, q. 3, a. 2)

84. Espécies de mudança. — A *mudança* é — *intrínseca* ou *extrínseca*, — *instantânea* ou *sucessiva*, — *substancial* ou *acidental*.

a) *Mudança intrínseca* ou *extrínseca*. — É *intrínseca*, quando o sujeito adquire ou perde alguma coisa em si mesmo; tal é a mudança de um corpo, que de frio se torna quente. — É *extrínseca*, quando o sujeito nada adquire ou perde em si mesmo, mas apenas reveste uma nova relação por se ter mudado um outro ente, que de algum modo lhe se refere. Assim, dizemos que uma torre, que estava à nossa direita, se muda enquanto passa para a nossa esquerda pelo fato de termos nós mudado de posição.[1]

b) *Mudança instantânea ou sucessiva*. — São duas espécies da mudança *intrínseca*. — É *instantânea*, quando se efetua *num instante*, e verifica-se quando o sujeito passa de um para outro estado *contraditório*, pois as coisas *contraditórias* não admitem meios termos; tal é a mudança de *não-homem* para *homem*. — É *sucessiva*, quando se realiza *sucessivamente*, e dá-se quando o sujeito passa de um para outro estado *contrário*, pois as coisas *contrárias* admitem vários meios termos, tal é a mudança da água de fria para quente.[2]

c) *Mudança substancial* ou *acidental*. — São duas outras espécies da mudança *intrínseca*. — É *substancial*, quando o sujeito passa de uma para outra *natureza*, ou *essência*; tal é a mudança do alimento, que se torna carne. — É *acidental*, quando o sujeito, conservando a sua natureza, passa de uma para outra propriedade *acidental*; tal é a mudança do homem que de ignorante se torna sábio.[3]

---

1 Essa distinção não deve confundir-se com a distinção da mudança proveniente de uma *causa intrínseca*, ou de uma *causa extrínseca*. — Mudança proveniente de uma *causa intrínseca* é a que se funda na própria natureza de sujeito, que tem a potencialidade para a não-existência, como é toda a substância composta de matéria e deforma. — Mudança proveniente de uma *causa extrínseca* é a que tom por princípio a potência ativa de um agente exterior, de que o sujeito depende; assim, a nossa alma, embora não tenha em si a potência para a não-existência, contudo, por estar sujeita ao poder onipotente de Deus, pode mudar. — Como se vê, a mudança *intrínseca* pode derivar de uma causa extrínseca.

2 A mudança *sucessiva* chama-se propriamente *movimento*, enquanto a *instantânea* conserva o nome de *mudança*. — Embora a *mudança* e o *movimento* se empreguem indiferentemente, contudo, diferem uma do outro. Com efeito, — ao passo que o *movimento* exige extremos *positivamente* contrários, a *mudança* pode efetuar-se entre um extremo negativo e outro positivo, p. ex., entre a *privação* e a *forma*; — ao passo que o sujeito do *movimento* é um ente dotado de ser substancial, o sujeito da *mudança* pode ser um ente privado do ser substancial, como é a *matéria prima*.

3 A mudança *substancial* divide-se em *geração* e *corrupção*. — A *geração* é a pas-

85. O ente que é ato puro, é imutável; o ente que é imutável, é ato puro.

a) *O ente que é ato puro, é imutável.* — O ente que é *ato puro*, não contém em si nenhuma potencialidade. Ora, o ente que não contém em si nenhuma potencialidade, é imutável; porque toda a mudança importa uma passagem da potência para o ato. Logo, o ente que é *ato puro*, é *imutável*.

b) *O ente que é imutável, é ato puro.* — O ente que é *imutável*, não contém em si nenhuma potencialidade. Ora, o ente que não contém em si nenhuma potencialidade, é ato puro. Logo, o ente que é *imutável*, é *ato puro*.[1]

86. O ente mutável não pode ser ato puro. — O ente mutável, no entanto, pode estar sujeito a mudanças, enquanto contém em si alguma potencialidade. Ora, o que contém em si alguma potencialidade não é ato puro. Logo, o ente *mutável* não pode ser *ato puro*.[2]

---

sagem do não-ser substancial pare o ser substancial, como quando do não-homem se faz o homem. A *corrupção* é a passagem do ser substancial para o não-ser substancial, como quando do homem se faz o cadáver. — A mudança *substancial* pode dar-se — ou somente quanto à *forma substancial*, permanecendo a matéria, e assim são todas as mudanças naturais, — ou quanto à forma e à matéria, de modo que *toda* a substância se mude noutra, e temos a *transubstanciação*. Exemplo dessa total mudança de uma substância noutra não se encontra na filosofia, mas, unicamente, na Teologia revelada, a qual nos ensina que, no S. Sacrifício da Missa, toda a substância do pão se muda no Corpo adorável e toda a substância do vinho se converte no Sangue precioso de N. S. Jesus Cristo. — A mudança *acidental* chama-se *alteração*, e é a passagem do sujeito para um ser acidental, como quando um homem de ignorante se torna sábio.

1 Ninguém se admire se a demonstração destas proposições se baseia sempre neste critério — se um ente tem, ou não, *potencialidade*. A essência de tudo o que existe ou é *ato* ou é composta de *potência* e de *ato*. E, como a essência é a raiz de todas as propriedades, é claro que a ela é preciso recorrer, como ao verdadeiro e intrínseco critério, para conhecermos o que convém a um ente. — O ente, que é *ato puro*, exclui toda a potencialidade, e por isso, não é capaz nem de perder nem de adquirir alguma coisa, é *imutável*. — O ente, que é *imutável*, não é capaz de adquirir ou de perder coisa alguma, por isso, não tem potencialidade, é *ato puro*. — Diz S. Tomás: "Primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari" (*Sum. Th.*, q. I, q. 9, a. 1).

2 O ente que se muda, muda-se enquanto perde alguma coisa e adquire outra. Ora, essa perda e essa aquisição não seria possível, se não se desse uma *composição* do sujeito que se muda, — *antes* da mudança, com a coisa que se perde, — *depois* da mudança, com a coisa que se adquire. Diz S. Tomás: "Omne quod movetur, quantum ad aliquid

87. O ente imutável é necessário, infinito, simplicíssimo; o ente necessário, infinito, simplicíssimo, é imutável.

a) *O ente imutável é necessário; infinito, simplicíssimo.* — O ente imutável é ato puro. Ora, o ente que é ato puro, é necessário, infinito, simplicíssimo. Logo, o ente *imutável* é *necessário, infinito, simplicíssimo.*

b) *O ente necessário, infinito, simplicíssimo, é imutável.* — O ente necessário, infinito, simplicíssimo, é só ato, sem nenhuma sombra de potencialidade. Ora, o que é só ato, sem sombra de potencialidade, é imutável. Logo, o ente *necessário, infinito, simplicíssimo*, é *imutável.*[1]

88. O ente mutável é contingente, finito, composto; o ente contingente, finito, composto, é mutável.

a) *O ente mutável é contingente, finito, composto.* — Ente *mutável* é o que está sujeito a mudanças, e, por isso, não é ato puro. Ora, o que não é ato puro é contingente, finito, composto. Logo, o ente *mutável* é *contingente, finito, composto.*

b) *O ente contingente, finito, composto, é mutável.* — Todo o ente contingente, finito, composto, não é ato puro, mas tem em si alguma potencialidade. Ora, o que tem potencialidade é mutável. Logo, o ente *contingente, finito, composto*, é *mutável.*[2]

---

manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni quod movetur, atenditur aliqua comqositio" (*Sum. Th.*, q. I, q. 9, a. 1). Se o ente *mutável* é necessariamente *composto*, não é *ato puro.*

1 O ente *imutável* — é *necessário*, porque, se fosse *contingente*, receberia de outro ente a existência, e pelo fato de passar da potência para o ato, já não seria *imutável*, — é *infinito*, porque, se fosse *finito*, estaria em potência para uma perfeição ulterior, e deixaria de ser *imutável.* — É *simplicíssimo*, porque, se fosse *composto*, também deixaria de ser *imutável.* — O ente *necessário, infinito, simplicíssimo*, é *imutável*; porque, — se o ente *necessário* fosse *mutável*, ou adquiriria uma perfeição que não tinha, ou perderia uma perfeição que tinha, e assim não seria *necessário*, mas *contingente* em relação à perfeição adquirida ou perdida, — se o ente *infinito* fosse *mutável*, também ou perderia uma perfeição, e não seria *infinito*, mas *finito*, — se o ente *simplicíssimo* fosse *mutável*, passaria da potência para o ato, e já não seria *simplicíssimo*, mas *composto* (Cf. *Sum. Th.*, I. c.). Como se vê, *ato puro, ente necessário, ente infinito, ente simplicíssimo, ente imutável*, são atributos que exprimem uma e a mesma coisa, e por isso, a um ente, ao qual convenha um desses atributos, convêm todos, e de um deles pode, legitimamente, deduzir-se outro.

2 O ente *mutável* — é *contingente*, porque, na mudança, adquire ou perde uma perfeição, e assim é *contingente* em relação à perfeição adquirida ou perdida, — é *finito*, porque, se, na mudança, adquire ou perde uma perfeição, não possui todas as

89. O ente mutável supõe o ente imutável. — Na ordem *ontológica*, ou da *atualidade*, o ente *atual* deve preceder o ente *possível*; porque este só pode adquirir o ato pela ação de um ente, que já o possui. Ora, o ente *mutável* é *possível*, ou está em potência em relação ao ato, para o qual se muda. Logo, o ente *mutável* deve ser reduzido ao ato por outro ente. — Este outro ente ou é imutável ou é mutável. Se é imutável, está provada a conclusão. Se é mutável, é *possível* e, por isso, supõe um outro ente, e este um outro, até se encontrar um imutável; pois, se não existisse o ente imutável, não poderia existir nenhum ente mutável. Logo, o ente *mutável* supõe o ente *imutável*.[1]

I. Na ordem *ontológica*, ou da *realidade*, o *imutável* precede o *mutável*; mas, na ordem *lógica*, ou do *conhecimento*, o *mutável* precede o *imutável*, porque é do conhecimento daquele que nos elevamos ao conhecimento deste.

II. Dada a existência de um só ente *mutável*, deve, necessariamente, admitir-se a existência de um ente *imutável*.[2]

---

perfeições, e por isso, é *finito*, — é *composto*, porque, quando muda, passa da potência para o ato, e por isso, consta desses dois elementos. — O ente *contingente*, *finito*, *composto*, é *mutável*. É *mutável* o ente *contingente*; porque, sendo *contingente*, passou e pode passar da potência para o ato, e assim mudar-se. É *mutável* o ente *finito*; porque, sendo *finito*, pode adquirir uma perfeição ulterior, e assim, passar da potência para o ato. É *mutável* o ente *composto*: porque, sendo composto de potência e de ato, pode passar de um estado para outro. (*Sum. Th.*, I. c., a. 2).

1 Vemos no mundo entes sujeitos a mudanças, que do não-ser passaram para o ser. Essa passagem não pode ter sido realizada pelos próprios entes, que, estando em potência, isto é, sendo possíveis mas não existentes, não podiam operar; pois à operação é uma consequência do ser. Logo, essa passagem deve ter a sua causa proporcionada na força de um ente exterior e, em última análise, absolutamente imutável: porque, se não existisse o *imutável*, não poderia existir, como, efetivamente, existe o *mutável*. Diz S. Tomás: "Videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia ia actum. Non autem educit se de potentia in actum; quia quod est (in) potentia, nondum est, unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum" (*C. Gent.*, l. 16).

2 Diz S. Fulgêncio: "Firmissime tene et nullatenus dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem a Deo incommutabili factam" (*De fide ad Petrum*, c. 20). — Recomendamos aos leitores o estudo da doutrina, exposta neste capítulo segundo, pois constitui a base dos argumentos, que provam a existência de Deus.

90. Corolários. — Dos princípios expostos resulta:

I. Na ordem *ontológica*, ou da *realidade*, o *imutável* precede o *mutável*; mas, na ordem *lógica*, ou do *conhecimento*, o *mutável* precede o *imutável*, porque é do conhecimento daquele que nos elevamos ao conhecimento deste.

II. Dada a existência de um só ente *mutável*, deve, necessariamente, admitir-se a existência de um ente *imutável*.[1]

CAPÍTULO TERCEIRO
Atritutos transcendentais do ente

Sumário: — Unidade do ente. — Verdade do ente. — Bondade do ente. — Beleza do ente.

ARTIGO I
Unidade do ente

91. Atributos transcendentais do ente. — *Atributos transcendentais* do *ente* são as propriedades, que convêm ao *ente*, enquanto *tal*, e, por isso, são comuns a *todo* o ente, quer esse seja *ato puro*, quer seja *composto* de *potência* e de *ato*.[2]

---

1 Diz S. Fulgêncio: "Firmissime tene et nullatenus dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem a Deo incommutabili factam" (*De fide ad Petrum*, c. 20). — Recomendamos aos leitores o estudo da doutrina, exposta neste capítulo segundo, pois constitui a base dos argumentos, que provam a existência de Deus.

2 O ente, — embora não seja capaz de receber *adições propriamente ditas*, isto é, realidades distintas dele (como o *gênero* recebe a *diferença*, a *substância* recebe o *acidente*, etc.), porque toda e qualquer perfeição é essencialmente ente, — contudo é capaz de receber *adições impropriamente dietas*, isto é, atributos ou propriedades, que, se não são realidades distintas do ente, são explicações mais claras do próprio ente, porque exprimem um *modo*, ou uma *modalidade* do ente, que o próprio nome de *ente* não exprime. Ora, esse *modo* pode ser *universal* ou *particular*, conforme é *comum* a *todo* o ente, enquanto *tal*, e, por isso, convém a todos os entes, quer materiais quer imateriais, ou é exclusivamente *próprio* de um certo *gênero* de entes. Os *modos universais*, que convêm a todo o ente, são os atributos, de que falamos no presente capítulo e que se chamam *transcendentais*,

92. Número dos atributos transcendentais do ente. — Os *atributos transcendentais* do *ente* são *quatro*, a saber: *unidade*, *verdade*, *bondade* e *beleza*. Com efeito, o *ente* pode considerar-se *em si*, ou nas suas *relações*. Considerado *em si*, é *uno*; considerado nas suas *relações*, é *verdadeiro*, *bom*, ou *belo*, conforme se refere à *inteligência*, ao *apetite*, ou juntamente à *inteligência* e ao *apetite*. — Neste artigo tratamos da *unidade* do *ente*; nos seguintes, da sua *verdade*, *bondade* e *beleza*.[1]

93. Unidade. — *Unidade* é a propriedade, pela qual o ente *não é diviso em si mesmo*; ou, mais breve, é a *indivisão do ente*. — A *unidade* não denota apenas a *indivisão* do ente, mas denota a *substância*, ou a *essência*, ou a *entidade* do ente juntamente com a *indivisão*, isto é, denota o *ente enquanto indiviso*.[2]

Os *modos particulares* ou *categóricos*, que convêm a um determinado gênero de entes, e não a outro, são a *substância*, a *qualidade*, a *quantidade*, etc., de que nos ocuparemos no capítulo seguinte deste tratado (Cf. S. Thom., Opus. *De natura generis* c. 2).

1 Os *atributos* de uma essência podem ser *tais* num sentido *rigoroso* e num sentido *lato*. Os atributos em sentido *rigoroso* são propriedades *acidentais*, que derivam dos princípios da essência; tal é a *quantidade* do corpo físico. Os atributos,, em sentido *lato,* exprimem propriedades, que embora, na realidade sejam uma e a mesma coisa com a essência. Contudo, no seu conceito pressupõem a essência e dela derivam, tais são os atributos *transcendentais* do ente: *uno*, *verdadeiro*, *bom* e *belo*. Porquanto, o ente não pode conceber-se como *uno* ou *indiviso*, se, anteriormente, não se concebe constituído no seu ser, nem pode conceber-se como cognoscível por alguma inteligência, nem como desejável por alguma vontade, nem como cognoscível e desejável, ao mesmo tempo, por estas duas faculdades espirituais, se não for primeiramente concebido como dotado de *ser*, isto é, como *ente*. Como também, não podemos conceber o *ente*, isto é, uma coisa dotada de *ser*, sem que ao mesmo tempo concebamos como derivados do próprio ente esses atributos: *uno*, *verdadeiro*, *bom* e *belo*. — Além desses *quatro*, não há mais atributos *transcendentais*; e, se os houver, reduzem-se a um ou outro dos enumerados (Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 1).

Muitos escolásticos e autores modernos não consideram a *beleza* como atributo *transcendental* do ente, porque (dizem) há muitos entes, que são dedos dessa qualidade. — Seguimos outra opinião. Como veremos, onde se encontra a *verdade* e a *bondade*, aí se encontra também a *beleza*: e, se todo o ente é *verdadeiro* e *bom*, é também, necessariamente, *belo*.

2 *Unidade* significa a *indivisão do ente*, assim como *uno* denota o *ente enquanto* indiviso. — A *unidade* não acrescenta *realmente* ao ente nenhuma perfeição, mas só a *negação da divisão* (uma negação não é uma realidade), e exprime uma propriedade do ente, que é a *indivisão* e que a noção de *ente* não exprime. — A *unidade* atribui-se ao ente, enquanto este se considera sob um dos seus vários aspectos, que é a *indivisão*, isto é,

enquanto se considera a substância, ou essência, ou entidade do ente como uma coisa que não é divisa nos vários elementos, que a constituem, mas está toda concentrada e contida, em si mesma. — A *unidade* denota — *primeiramente* a *substância*, ou *essência*, ou *entidade* do ente, que é o fundamento da negação da divisão, — *secundariamente* a *indivisão* (*Sum. Th.*, p. I, q. 30 a. 3).

Dissemos que a *unidade* não acrescenta *realmente* ao ente nenhuma perfeição (pois, como notamos, *uno* é o próprio *ente* enquanto *indiviso*), porque *logicamente* lhe acrescenta alguma, coisa, que é a própria *indivisão* e que a noção de *ente* não exprime, de modo que *uno* e *ente* diferem *logicamente*. Diz S. Tomás: "*Unum* ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente *secundum rem*, sed solum *ratione*. Nam, negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis" (I *Dist.* 24, q. 1, a. 3).

Devemos fazer uma advertência. A *divisão*, que a *unidade* exclui do ente, é dúplice: uma é a divisão do ente noutros entes, dotados da mesma natureza e numericamente distintos entre si: outra é a divisão do ente nos seus elementos constitutivos. O ente não pode dizer-se *uno*, se não exclui essa dúplice divisão. Contudo, é pela exclusão de segunda espécie de divisão que o ente é e se diz dotado de unidade *transcendental*; porque, pela exclusão da primeira espécie, o ente é e se chama dotado de unidade *numérica*. Assim, o homem é propriamente *uno*, porque não é diviso nos seus elementos constitutivos, que são a alma e o corpo; mas não pode chamar-se rigorosamente *uno* um montão de pedras, composto de entidades atualmente divisas, que por isso, não constituem uma unidade, mas uma verdadeira multidão, não de montões, mas de pedras.

O ente, pelo fato de ser *uno*, isto e, *indiviso em si mesmo*, é *diviso de todos os outros entes*. Essa divisão, porém, não constitui a *essência* da *unidade*, mas é apenas uma *consequência*: e uma coisa, isto é, a *indivisão* do ente, pode estar sem a outra, isto é, sem a *divisão*, ou distinção; de todos os outros seres. Assim Deus era *uno* mesmo antes da criação, porque *indiviso em si mesmo*, e só depois da criação é que se distingue dos outros seres. — A *unidade* é uma propriedade *absoluta*, e não é preciso conhecer nenhuma relação para que um ente seja *ente*, e não *entes*. — Embora S. Tomás diga, uma ou outra vez, que uno é o ente indiviso em si e diviso dos outros: *unum est ens indivisum in se et divisum ab aliis* (In I *Sent.*, *Dist.* 19, q. 4, a. 1 ad 2), todavia, afirma, frequentemente, que a verdadeira definição de *uno* é esta: uno é o ente enquanto indiviso: "*haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur*" (In I *Sent.*, *Dist.* 24, q. 1, a 3 ad 3).

A *unidade* difere da *unicidade*. Porquanto, a *unidade* exclui a divisão no ente, mas não exclui a coexistência de outros entes, dotados da mesma natureza ou essência: ao passo que a *unicidade* exclui não só a divisão no ente, mas também a coexistência de outros seres da mesma espécie ou ordem. Por isso, todo o ente *único* é *uno*, mas nem todo o ente *uno* é *único*. Assim Pedro é *uno*, mas não é *único*, porque há outros homens; o mundo é *único*, embora não repugne que existam outros mundos; Deus é absolutamente *único*, porque repugna que haja uma pluralidade de deuses.

94. A unidade importa uma perfeição. — A *unidade*, embora não acrescente ao ente nenhuma perfeição, mas apenas a negação da divisão, contudo importa uma perfeição essencial do ente, uma condição indispensável para a sua existência. Porquanto, significa ela que o ente é dotado da máxima consistência, contém e possui o próprio ser e não se deixa desagregar.[1]

95. Espécies de unidade. — A *unidade* pode ser — *transcendental* e *categórica*, — *substancial* e *acidental*, — de *simplicidade* e de *composição*, — *numérica*, *específica* e *genérica*.

a) *Unidade transcendental e categórica*. — A *transcendental* é a que convém ao ente *enquanto tal*; por isso, identifica-se realmente com o ente, é comum a todos os entes, só acrescenta ao ente a indivisão da sua entidade. Diz-se *transcendental*, porque *transcende* todos os gêneros. Dessa unidade fala-se no presente artigo. — A *categórica* é a que convém ao ente *enquanto dotado de quantidade*; por isso, não se identifica com o ente, nem é comum senão aos entes dotados de quantidade, acrescenta ao ente a indivisão da quantidade. Diz-se *categórica*, porque pertence ou reduz-se à categoria de *quantidade*.[2]

---

1 A *unidade* não exprime uma propriedade *realmente* distinta da essência do ente, mas, como dissemos, é a própria essência ou substância ou entidade do ente, enquanto se acha indivisa; todo o ente é *uno* pela sua entidade. Portanto, a *unidade* denota uma grande perfeição no ente, porque denota a condição indispensável para a sua existência. Se a divisão faz com que uma coisa deixe de ser, a indivisão faz com que uma coisa seja. Tudo o que existe é indiviso — ou em *ato* e em *potência*, como é o ente imaterial, — ou só *em ato*, como é o ente material. A indivisão, pois, é a condição indispensável para a existência de tudo o que existe. (*Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 3; *De natura generis*, c. II).

Se *uno* é o próprio ente enquanto indiviso, ou se todo o ente é *uno* pela sua entidade, segue-se — 1º) que *uno* e *ente* são, na realidade, uma e a mesma coisa; *unum et ens convertuntur*; 2º) que todo o ente guarda e defende a sua unidade, como guarda e defende o seu ser; 3º) que a causa, a qual produz o ente, produz também a sua unidade, e vice-versa; — 4º) que a noção de *unidade* é *negativo-positiva*, enquanto, *negando* uma imperfeição, que é a divisão, *afirma* uma perfeição, que é a consistência do ente em si.

2 A unidade *categórica* pode ser considerada por dois modos: — 1º) enquanto é uma *certa quantidade contínua atualmente indivisa*, que resulta da união de todas as suas partes e pertence *diretamente* à categoria da quantidade; — 2º) enquanto é *princípio do número* e toma-se para medir quantidades (ou porque assim o determina a sua natureza, tal é a *simples unidade* em relação aos números, ou porque assim o determinam os homens, desse modo o *metro* toma-se como unidade para medir extensões), e pertence *indiretamente* à categoria da quantidade.

b) *Unidade substancial e acidental.* — São duas espécies da unidade *transcendental.* — A *substancial* é própria do ente, simples ou composto, dotado de *um só ser*, que é o *primeiro*, ou *substancial*; tal é a unidade do *Anjo*, do *homem.* — A *acidental* é própria do ente, dotado de *vários seres*, correspondentes a várias essências, unidos por algum laço. Este laço pode ser constituído — ou pela recepção de uma ou mais determinações acidentais *num só sujeito*; tal é a unidade do *homem branco*, — ou por *um e mesmo acidente*, por exemplo: a *composição*, a *ordem*, que sobrevém a vários seres, já constituídos; tal é a unidade de um *edifício*, de um *exército*.[1]

Determinemos, mais claramente, as principais diferenças entre essas duas espécies de *unidade.* — 1ª) A unidade *transcendental* é a própria *entidade* do ente enquanto indivisa: a *categórica* (chamada também *predicamental, matemática, numérica*) é a *quantidade* de que o ente é dotado, enquanto indivisa. — 2ª) A *transcendental* é *intrínseca* e *essencial* ao ente (pois compenetra-se com a própria entidade do ente); a *categórica* é quase *extrínseca* e *acidental* ao mesmo ente. — 3ª) A *transcendental* nada acrescenta ao ente, a não ser a negação da divisão; a *categórica* acrescenta ao ente uma coisa positiva com a negação, isto é, a quantidade com a indivisão. — 4ª) A *transcendental* convém a todos os entes e a todos os gêneros do ente, e por isso, também a unidade *categórica* (por ser ente) é dotada de unidade *transcendental*; a *categórica* só convém à quantidade e ao gênero de quantidade, e, por isso, nem toda a unidade *transcendental* é dotada de unidade *categórica.*

A confusão entre essas duas espécies de unidade deu lugar a vários erros. Quando *Pitágoras* e *Platão* sustentavam que os *números* constituem tudo e que eles são a substância das coisas, reduziam a unidade *matemática* ou *numérica* à unidade *transcendental*, só vendo *números*, onde só havia *entidades.* Como, pelo contrário, quando *Avicena* ensinava que toda a unidade, mesmo a *transcendental*, acrescenta ao ente uma qualidade, uma coisa acidental, reduzia a unidade *transcendental* à unidade *matemática* ou *numérica.* Mas, repetimos, uma unidade não é outra. A unidade *transcendental* é a própria entidade do ente, enquanto indivisa. Várias unidades *transcendentais* são vários seres, mais ou menos semelhantes ou análogos, que não se podem medir, apreciar, adicionar, ou indicar, como se medem, apreciam, adicionam, ou indicam os números; assim, não podemos dizer que três espíritos absolutamente valem mais que dois, ou que as três Pessoas da Ss. Trindade são mais perfeitas que uma só. É, pois, absurdo procurar a grandeza ou infinidade do ente no número e na dimensão, no espaço sem fim e no tempo sem medida; a grandeza do ente consiste na sua unidade e perfeição (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 1 ad 1).

1 A unidade *substancial* diz-se unidade *per se*; a *acidental*, unidade *per accidens.* — Na unidade *substancial*, ou *per se*, o *ser* do ente é *um só*, embora seja composto; assim um só é o ser do Anjo, um só o ser do homem, composto de alma e de corpo, um só o ser de N. S. Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Na unidade *acidental*, ou *per accidens*, o *ser* é *multíplice*, embora unido: tal é o ser de um homem branco, pois o ser do homem é distinto do ser da cor branca (*Quodl.* II, a. 3). — Na unidade *substancial*, quando o ente é *composto* os vários elementos são por si *incompletos*,

c) *Unidade de simplicidade e de composição.* — São duas espécies da unidade *substancial.* — A unidade é de *simplicidade*, quando o ente não só não é *atualmente* diviso, mas nem *pode* ser diviso; tal é a unidade das substâncias espirituais. — A unidade é de *composição*, quando o ente, embora não seja *atualmente* diviso, contudo, *pode* ser diviso; tal é a unidade do homem, composto de alma e de corpo.[1]

d) *Unidade numérica, específica e genérica.* — A *numérica*, que se chama também *individual*, é a que nega a divisão *numérica*, ou *individual*, e por isso, é própria de um indivíduo, e não de outro; tal é a unidade de Pedro, de Paulo, etc. — A *específica* é a que nega a divisão da *espécie*, e por isso, convém aos entes, que pertencem à mesma espécie, isto é, que são dotados da mesma essência; tal é a unidade do *homem*, que convém a cada um dos indivíduos humanos. — A *genérica* é a que nega a divisão do *gênero*, e por isso, convém aos entes, que pertencem ao mesmo gênero; tal é a unidade do *animal*, que convém ao homem e ao bruto.[2]

---

referem-se naturalmente um ato outro, como a *potência* ao *ato*, completam-se mutua e intrinsecamente, e todos conspiram para a constituição de um *só ser substancial*. Na união *acidental*, os vários elementos são entes completos, que não têm entre si nenhuma relação natural e por isso, na união, não constituem *um só ser substancial*, mas cada um conserva o seu ser e a sua operação. — De onde se vê que a razão de *unidade* convém propriamente à unidade *substancial*. — A unidade *acidental* subdivide-se em *natural*, *artificial* e *moral*, conforme deriva — ou da operação da natureza, tal é o homem branco, — ou da operação da arte, tal é um horológio, — ou da conspiração de muitas vontades, tal é um exército (*Sum. Th.*, 1-2, q. 17, a. 4).

1 O ente pode ser indiviso *em ato* e *em potência*, ou pode ser indiviso *em ato* e divisível *em potência*. No primeiro caso, a unidade do ente é de *simplicidade*, porque o ente *simples*, por não ter partes, não é nem pode estar sujeito a divisões. No segundo caso, a sua unidade é de *composição*, porque o *composto*, enquanto tal, não é *atualmente* diviso, mas *pode* estar sujeito a divisão com relação às partes componentes. — Quanta mais puro ou atual é um ente na sua simplicidade, tanto mais verdadeira é a sua unidade; e assim Deus, que é ato puríssimo e simplicíssimo na ordem da essência e na de existência, é maximamente uno. (In I *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1).

2 Só a unidade *numérica* ou *individual* é unidade *real* ou *ontológica*; porque no mundo só existem entes singulares. A unidade *genérica* e a *específica*, sem a *individual*, não são na realidade perfeitas unidades, porque não importam uma entidade, mas só a negação de diversidade; assim a natureza ou essência de Pedro e de Paulo chama-se *una*, não enquanto põe ou exprime, em ambos, a mesma entidade, mas só enquanto nega uma diversidade *específica*. Por isso, aos entes, que convêm no mesmo gênero ou na mesma espécie, não se atribui simplesmente a *unidade*, mas atribui-se a uni-

96. Todo o ente é uno.

a) *Uno* significa a substância, ou a essência, ou a entidade do ente, *enquanto indivisa.* Ora, a substância, ou a essência, ou a entidade de todo o ente, é indivisa, naturalmente; porque, se fosse divisa, deixaria de ser o que é. Logo, todo o ente é *uno.*[1]

b) Todo o ente ou é *simples,* ou é *composto.* Se é *simples,* não só não é atualmente diviso, mas é incapaz de divisão, e por isso, é *uno.* Se é *composto,* não possui o próprio ser quando as suas partes são divisas, mas só quando são unidas, e, por isso, quando é uno. Logo todo o ente é *uno.*[2]

---

dade *genérica* ou *específica* (In I *Sent., Dist.* 24, q. 1, a. 1). — O princípio, que constitui a unidade *numérica,* e pelo qual um indivíduo difere do outro na mesma espécie, chama-se *princípio* de *individuação.*

1 Como dissemos, a *unidade* não é uma qualidade *acidental,* que se acrescenta ao ente ou se separa dele, como é a cor, o calor, etc.; mas é o próprio ente enquanto indiviso, identifica-se com a própria entidade do ente; de modo que *uno* e *ente,* embora, *logicamente,* sejam coisas diferentes, contudo, *realmente,* são uma e a mesma coisa, um se afirma ao outro (assim dizemos que todo o ente é uno, e todo o uno é ente), um se mede pelo outro (isto é, a entidade está na razão direta da unidade, e vice-versa). Por isso, se cada ente tem, como realmente tem, uma substância, uma essência, uma entidade, não espalhada fora dele nem desagregada em várias partes, mas toda unida e recolhida em si mesma, porque no mundo só existem individualidades, segue-se que realmente só existem unidades, e por isso, todo o ente é *uno.* — O bom senso acrescenta que se o ente não fosse por si *uno,* não seria *ente,* mas *entes.*

2 Esse argumento, ainda que *a posteriori,* parece-se com o primeiro, porque também baseado na indivisão da entidade. Todo o ente é, pela sua entidade, ou *simples,* ou *composto.* É fácil de perceber que, se o ente é *simples* pela sua entidade, pela sua entidade não só é indiviso, mas é também indivisível, e por isso, *uno.* Mas não se vê imediatamente como o ente, que pela sua entidade é *composto,* possa pela sua entidade ser *uno.* Mas ver-se-á com uma pequena reflexão. De fato, se o ente é *composto* pela sua própria entidade, pela mesma entidade tem as suas partes atualmente unidas, porque, se não as tivesse unidas, deixaria de ser composto, de modo que: a união das partes é indispensável para a constituição da entidade do composto. Se o composto tem as suas partes unidas pela sua própria entidade, deve concluir-se que pela mesma entidade é *uno.* Diz S. Tomás: "*Omne ens* aut est *simplex,* aut *compositum.* Quod autem est *simplex,* est indivisum et *actu* et *potentia.* Quod autem est *compositum,* non habet esse quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit *in indivisione.* Et indo est quod *unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*" (*Sum. Th.,* p. I, q. 11; a. 1). — Considerem-se atentamente as últimas palavras do Angélico Mestre, quando diz que *o ser de todo o ente consiste na indivisão,* e que todo o ente conserva a sua *unidade,* como conserva o seu *ser.* (Cf. *Sum. Th.,* p. I, q. 6, a. 3 ad 1).

*

À *unidade* opõe-se a *multidão*. — A *multidão* é uma *coleção de unidades, distintas umas das outras*: "*Id quod est ex unis, quorum unum non est alterum*" (In I *Sent.*, *Dist.* 24, q. 1, a. 3 ad 2). — A *multidão* pode ser *transcendental* ou *categórica*, conforme se opõe à unidade *transcendental* ou à *categórica*. Como o conhecimento de um contrário leva ao conhecimento do outro contrário, as noções da unidade *transcendental* e da *unidade categórica* explicam as noções da *multidão transcendental* e da *multidão categórica*.

A *unidade transcendental* é a própria entidade dos entes enquanto indivisa; a *multidão transcendental* é a coleção dos próprios entes, indivisos em si e divisos de todos os outros. Assim como a *unidade transcendental* não é uma coisa distinção, realmente do ente, e só lhe acrescenta a negação da divisão; assim também a *multidão transcendental* não é uma coisa distinta realmente dos entes, que se dizem muitos, mas é constituída pelos próprios entes indivisos, tomados coletivamente, e só lhes acrescenta a distinção, que deriva das suas formas e pela qual um não é outro, um não se confunde com o outro. Diz S. Tomás: "Cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum" (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 3). E acrescenta que essa multidão "nihil addit supra res multas, nisi distintionem, quae in hoc attenditur, quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis" (*De Pot.*, q. 9, a. 7). Por isso, chama-se também *multidão intrínseca* (*De Pot.*, q. 3, a. 16 ad 3). — A *unidade transcendental* opõe-se à multidão *transcendental*, como o *indiviso* ao diviso; porque a primeira importa essencialmente a negação da divisão, e a segunda importa a afirmação da mesma divisão. — Essa oposição costuma chamar-se *de privação*, enquanto a indivisão é a privação da divisão e a divisão é a privação da indivisão; mas o termo *privação* não deve tomar-se em sentido rigoroso. Porquanto, a *privação* importa a ausência de uma coisa devida, e supõe no sujeito a aptidão para receber a forma contrária à própria privação. Ora, a *indivisão* ou *unidade transcendental* não supõe no ente um a aptidão para receber a forma contrária, que é a divisão; visto que, se o ente deixasse de ser indiviso, deixaria de ser uno e de ser ente.

A unidade *categórica*, tomada como quantidade contínua, e atualmente indivisa, deriva da união das partes quantitativas, de modo que essa unidade existirá, até quando as partes estiverem unidas; — a multidão *categórica* deriva da divisão material do contínuo, da qual resultam várias unidades; de onde o *número*, que é uma espécie de quantidade e que propriamente se refere às coisas materiais, dotadas de extensão (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 3). — A *unidade*, tomada como *princípio do número*, opõe-se à multidão *categórica*, que é o próprio *número*. — Assim como a unidade *categórica* acrescenta ao ente uma realidade acidental, relativa ao gênero de quantidade, assim também a multidão categórica, resultado da divisão de quantidade, acrescenta a mesma realidade aos entes, aos quais se atribui e de cuja divisão resulta. — A *unidade categórica*, *que é princípio do número*, opõe-se à *multidão categórica*, como a *medida se opõe ao que é medido*; pois o *número é a multidão medida pela unidade* (*S. T.*, p. I, q. 11, a. 2). — Advertimos que a *unidade* não se opõe de

97. Unidade e identidade. — À idéia de *unidade* sucede imediatamente a de *identidade*. A *identidade*, no sentido *rigoroso*, é a *conveniência de um ente consigo mesmo*; assim Pedro é *idêntico* a si mesmo. — Dissemos — no sentido *rigoroso*, porque, no sentido *lato*, a *identidade é conveniência de um ente com outros;* assim Pedro é *idêntico* a Paulo quanta à *essência.*[1]

---

um *modo direto* à *multidão*, mas à *divisão*, que se encontra na *multidão*; assim como a *multidão* não se opõe de um *modo direto* à *unidade*, mas à *divisão* de cada um dos entes, que compõem a *multidão* (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 3 ad 3).

De onde se vê que, assim como, a *unidade transcendental* é diversa da *unidade categórica*, porque a *transcendental* é a própria entidade do ente enquanto indivisa, ao passo que a *unidade categórica* ou é a quantidade do ente atualmente indivisa, ou é o princípio do número; assim também, a *multidão transcendental* é diversa da *multidão categórica*, — não só porque a *transcendental* é a coleção de vários entidades, que são indivisas em si e divisas das outras e podem ser *diversas* entre si (por ex., três Anjos), ao passo que a *categórica* é a coleção de várias partes quantitativas, que são sempre *homogêneas* entre si, — mas também, porque a *transcendental* resulta do fato que a forma de um ente é distinta e divisa da forma de outro ente, enquanto a *categórica* é efeito da divisão material da quantidade.

Todavia, a *multidão* pressupõe a *unidade*. Com efeito, a multidão, em geral, resulta da repetição da unidade, isto é, a multidão é a próprio unidade repetida. Se, portanto, não existisse a unidade, não poderia existir a multidão. Além disso, a multidão (categórica) resulta da divisão do contínuo; ora, a divisão pressupõe a coisa, que se divide. — A *multidão* não só pressupõe à *unidade*, mas funda-se na própria *unidade*. De fato, a multidão opõe-se à unidade, enquanto é *privação* da mesma unidade; ora, a *privação* de uma coisa funda-se na coisa mesma, de que se tem privação, assim a privação do bem funda-se no próprio bem. Logo a remoção ou privação da unidade funda-se na própria unidade. (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 2 ad 1). — Diz S. Tomás que a multidão não poderia ser *ente*, se, de algum modo, não fosse *una*. Porquanto, não há multidão que não participe da unidade; assim — o que é multíplice quanto às partes é uno quanto ao todo, — o que é multíplice quanto aos acidentes é uno quanto à substância, — o que é multíplice quanto ao número é uno quanto à espécie, — o que é multíplice quanto às espécies é uno quanto ao gênero, — o que é multíplice quanto às conclusões é uno quanto ao princípio (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 1 ad 2). Portanto, se repugna que uma coisa seja *una* e *multíplice* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, não repugna que o que é multíplice e diviso sob um aspecto seja uno e indiviso sob outro aspecto. Com efeito, o que é diviso quanto ao número é indiviso quanto à espécie, e o que é diviso quanto à espécie é indiviso quanto ao gênero; assim *animal* é uno no *gênero*, mas é multíplice nas *espécies* (*Sum. Th.*, l. c.).

1 A noção de *identidade* sucede, imediatamente, à de *unidade*, porque o ente convém consigo mesmo, pelo fato de ser indiviso; de modo que a *unidade* é o fundamento, a razão da *identidade*. Por isso, disse Aristóteles que a *identidade* "*est quaedam essentiae seu essendi unitas*" (*Met.*, L. V, c. 9, l. 16). — A *identidade*,

98. Identidade absoluta e relativa. — A *absoluta* é própria do ente, enquanto, comparado consigo, consigo convém. — A *relativa* é própria do ente, enquanto, comparado com outros, convém com eles pela participação de uma realidade comum.[1]

99. Espécies da identidade absoluta. — A identidade *absoluta* é — *real* e *lógica*, — *física* e *moral*, — *essencial* e *acidental*.

a) *Identidade real e lógica*. É *real*, quando um ente convém consigo mesmo na *realidade*, embora não convenha no *conceito*. — É *lógica*, quando um ente convém consigo mesmo, não só na *realidade*, mas também, no *conceito*.[2]

b) *Identidade física e moral*. — É *física*, quando o ente permanece idêntico na própria *realidade física*. — É *moral*, quando o ente, embora se mude *fisicamente*, contudo, pelo fato de a mudança se realizar de um modo quase insensível, *se julga* permanecer *idêntico*.[3]

---

como a *unidade*, pertence ao número das noções primeiras, que mais facilmente se concebem do que se explicam. Porquanto, quem procura a definição de *identidade*, procura uma *afirmação*; ora, toda a afirmação importa uma *identidade* entre o sujeito e o predicado.

1 (2) A *identidade* pode tomar-se, como dissemos, em sentido *rigoroso* e em sentido *lato*. — Tomada em sentido *rigoroso*, é a conveniência de um ente consigo mesmo. Nesse caso, a *identidade* denota a *unidade*. O ente é *uno*; mas a inteligência como que o desdobra, comparando-o consigo mesmo, e assim encontra nele uma relação de *identidade* e diz: o ente é idêntico a si mesmo - *ens est idem sibi*. Mas é claro que essa relação não é *real*, porque não há distinção *real* entre os dois extremos, que se comparam, mas é apenas *lógica*, porque tal desdobramento é obra da inteligência. Essa é a identidade *absoluta*, e se diz, simplesmente, *identidade*. — Tomada no sentido *lato*, é a conveniência de um ente com outros pela participação de uma realidade comum. Nesse caso, a *identidade* denota uma *união*. Os entes são vários e diversos; mas, embora difiram no seu ser, contudo têm um ponto de contato, convêm e estão unidos numa realidade e por uma realidade, da qual todos participam. Não é, rigorosamente, uma *identidade*, mas é uma *união*, porque entes vários e diversos se acham *unidos* numa coisa, que lhes é comum. Essa é a identidade *relativa* (Cf. *Metaph.*, L. V, l. 11; *Sum. Th.*, p. I. q. 28, a. 1 ad 2).

2 Quando dizemos: o *homem é animal*, entre o *homem* e o *animal* há uma identidade *real*, e não *lógica*; porque o *animal*, quando se atribui ao homem, importa implicitamente a essência *completa*, mas explicitamente só exprime o elemento *determinável* dessa essência. Mas, quando dizemos: o *homem* é *animal racional*, então a identidade é *real* e *lógica*.

3 Assim, a identidade da nossa alma e, em geral, das *substâncias espirituais*, é *física*; mas é *moral* a identidade de uma *sociedade*, que por isso, se chama *corpo moral*.

c) *Identidade essencial e acidental.* — É *essencial*, quando o ente permanece idêntico quanto à própria *essência.* — É *acidental*, quando o ente permanece idêntico quanto às suas *propriedades acidentais.*[1]

100. Espécies da identidade relativa. — A identidade *relativa* pode ser — *essencial* e *acidental*, — *específica* e *genérica.*

a) *Identidade essencial e acidental.* — É *essencial*, quando o ente convém com outros na *essência.* — É *acidental*, quando o ente convém com outros nas *propriedades acidentais.*[2]

b) *Identidade específica e genérica.* — É *específica*, quando o ente convém com outros na *espécie.* — É *genérica*, quando o ente convém com outros no *gênero.*[3]

101. Princípio de identidade. — O princípio de *identidade*, de que o silogismo recebe toda a sua força, exprime-se com a fórmula seguinte: *duas coisas, cada uma das quais é igual a uma terceira, são iguais entre si, sob aquele aspecto e naquela medida, em que são iguais à terceira.* — É um princípio por si evidente, e, legitimamente, deriva do princípio de *contradição.*[4]

---

1 Por isso, a identidade de um *homem* é *essencial*; porque, embora, se mude quanto à matéria do corpo e às propriedades acidentais, contudo, conserva-se sempre a mesma essência ou natureza humana. — Um esplêndido tipo da identidade *acidental* encontra-se no SS. Sacramento da Eucaristia.

2 Vários entes podem convir na mesma *essência*; mas não convêm em *todas* as *propriedades acidentais.* As propriedades *individuais*, de que falamos na *Lógica*, não se encontram, tomadas coletivamente, em diversos indivíduos.

3 Entre os vários indivíduos humanos há identidade *específica*; entre o homem e o bruto há identidade *genérica.* — Veja-se o que dissemos acerca da *unidade específica* e *genérica.*

Fundando-se na *unidade*, a *identidade* está sujeita a estas e a todas as outras divisões, a que pode estar sujeita a própria *unidade.*

4 Nunca devemos perder de vista que duas coisas, iguais a uma terceira, não são iguais entre si *em tudo*, mas só naquilo e naquela medida, em que são iguais a uma terceira. Esse princípio recebe uma diversa aplicação, conforme a diversidade da *identidade.* — Quando se trata da identidade *absoluta*, isto é, da conveniência do ente consigo mesmo, o princípio resolve-se na fórmula seguinte: conceitos objetivos, que são uma e a mesma coisa com um sujeito, são uma e a mesma coisa entre si em relação ao mesmo sujeito. Assim, quando dizemos: o animal é sensitivo, ora, o homem é animal, logo o homem é sensitivo, — não afirmamos na conclusão de que o conceito de *homem* é idêntico ao de *sensitivo*, mas afirmamos que, na realidade, *homem* e *sensitivo* são uma e a mesma coisa em relação ao sujeito, isto é, que o sujeito da *humanidade* é também o sujeito da *sensibilidade* (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 5 ad 3). — Quando,

porém, se trata da identidade *relativa*, isto é, da conveniência de um ente com outros, nesse caso o princípio resolve-se nesta outra, formula: vários sujeitos, que são uma e a mesma coisa com um conceito objetivo, são uma e a mesma coisa entre si com relação ao mesmo conceito. Assim, quando dizemos que Pedro e Paulo, pelo fato de participarem da mesma natureza, são iguais, entendemos, não que Pedro seja Paulo, mas que ambos convêm entre si, enquanto ambos são dotados da natureza humana.

Do que deixamos dito vê-se que o princípio de *identidade* não se opõe ao adorável Mistério da SS. Trinidade. Com efeito, as três Pessoas divinas — Pai, Filho e Espírito Santo, — embora sejam uma e a mesma coisa, quanto à *natureza divina*, em que subsistem e com que se identificam, contudo, não são uma e a mesma coisa quanto à *personalidade*, que é própria de cada uma, por ser constituída pelas *relações opostas* de *Paternidade*, de *Filiação* e de *Espiração passiva*. Segue-se, pois, do princípio de *identidade* que o Pai, o Filho, e o Espírito Santo são o único Deus, enquanto subsistem na mesma natureza divina, — mas, não se segue que sejam uma e a mesma Pessoa. Com efeito, dissemos que duas coisas, cada uma das quais é igual a uma terceira, são iguais entre si *naquilo* em que convêm: ora, as Pessoas divinas se convêm na essência, não convêm na personalidade, e, por isso, são Três Pessoas distintas e um só Deus verdadeiro.

A *identidade relativa* costuma chamar-se *semelhança*. — *Semelhança* é a *comunicação ou conveniência na forma*. Como a *forma*, em que vários entes podem convir e pela qual são semelhantes, é dúplice: *substancial* e *acidental*, também a *semelhança* distingue-se em *substancial* e *acidental*. — A semelhança *substancial* é *genérica* ou *específica*, conforme os entes, que se dizem *semelhantes*, estão sujeitos ao mesmo *gênero* (como o homem e o bruto), ou pertencem à mesma *espécie* (como Pedro, Paulo, etc.). — A semelhança *acidental* é *qualitativa* ou *quantitativa*, conforme vários entes convêm — na *qualidade*, e nesse caso dizem-se *semelhantes*, — ou na *quantidade*, e chamam-se *iguais*. — Portanto, a *semelhança*, embora, na linguagem rigorosa, se aplique somente aos entes dotados da mesma *qualidade* (*Metaph.* L. V. l. 12), contudo, costuma atribuir-se também a todos os entes, que convêm na *forma substancial* ou *acidental* (Cfr. *Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 3).

*

À *identidade* opõe-se a *distinção*, que, por isso, é a *negação* ou *ausência* de *identidade* entre vários entes. De fato, dizem-se *distintos* dois entes, um dos quais não é outro. Por isso, a *distinção*, nas criaturas, denota pluralidade, composição, multiplicidade do ser; ao passo que a *identidade* exprime unidade, simplicidade, indivisão do ser. Ora, a composição e a diversidade de ser — ou existe na realidade, ou existe na nossa inteligência. Daí as duas espécies de *distinção*: *real* e *lógica*.

a) A distinção *real* é a que existe entre vários entes, dos quais um não é outro (embora possam estar unidos), independentemente da nossa consideração. — Pode ser *substancial* ou *acidental*. — É *substancial*, se existe — ou entre substâncias separadas, pelo menos numericamente, p. e., entre dois indivíduos humanos, — ou entre os vários princípios ou elementos de uma substância composta, um dos quais não é entitativamente outro, p. e., entre a alma e o corpo. Diz-se — *adequada*, se um dos entes, que são distintos, não é parte do outro (tal é a distinção entre dois homens), —

ou *inadequada*, se um dos entes concorre, como parte, para a formação do outro (tal é a distinção entre a alma humana e o homem). — É *acidental*, se existe entre a substância e os seus acidentes, ou entre vários acidentes. A *acidental* diz-se propriamente *modal*, se existe entre a substância ou entre o acidente e a respectiva modalidade (tal é a distinção entre o homem e o seu andar, entre a extensão e a sua figura).

Há vários critérios para se conhecer quando a distinção é *real*. Os principais são três. — 1º) Quando dois entes estão por tal modo relacionados, *que um deriva do outro, como do seu verdadeiro princípio*. É evidente. Como uma coisa não pode derivar ou proceder de si mesma, o principiado deve ser necessário e, realmente distinto do seu princípio. Por isso, ensinando-nos a Fé que, em Deus, o Filho procede do Pai, e. o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, dizemos que as três Pessoas divinas são *realmente* distintas. — 2º) *Quando um ente pode realmente separar-se de outro.* Também este critério é certíssimo: se uma entidade pode separar-se de outra, uma não é outra; porque urna. coisa não pode separar-se de si mesma. Todavia, as entidades, que se separam, devem, depois da separação, conservar a mesma essência ou perfeição, que tinham quando unidas; porque, se perderem a essência ou perfeição, não se pode deduzir que, antes de separação fossem realmente distintas; assim, não podemos dizer que o oxigênio e o hidrogênio, em que se resolve a água, sejam realmente distintos antes da resolução. A simples separação não muda a entidade das coisas. Nem para a distinção *real* é necessário que as partes separadas permaneçam no ser. Se se separam e não adquirem uma nova perfeição diversa da anterior, é sinal de que uma não era outra, de que eram realmente distintas. — 3º) *Quando duas entidades são por tal modo contrárias ou diversas, que não possam convir numa mesma e simples entidade, que equivalha a ambas, embora uma não possa, nem por divina virtude, separar-se de outra.* É claro. Se são duas entidades, uma não é outra. A impossibilidade da separação denota — não que as duas entidades não são realmente distintas, — mas que elas, pela sua natureza, devem estar unidas, como são a potência e o ato. Por isso, não pode deduzir-se da distinção real a separabilidade, nem da inseparabilidade a identidade.

b) A distinção *lógica*, ou de *razão*, é a que não existe realmente nos entes, mas que lhes é atribuída pela consideração da inteligência; assim distinguimos no homem a animalidade e a racionalidade, como se fossem duas coisas, embora sejam uma coisa só, visto ser uno o princípio vital, pelo qual o homem é, ao mesmo tempo, animal e racional. — Coexiste com a perfeitíssima simplicidade e identidade real; porque não depende da imperfeição nem da composição do ente, mas da imperfeição da nossa inteligência, que só pode conhecer o simples, como conhece o composto. — Pode ter, ou não, o seu fundamento na realidade. — Tem o seu fundamento na realidade, quando distinguimos vários elementos ou atributos num ente simplicíssimo, que equivale a vários e diversos entes, ou produz vários e diversos efeitos; assim distinguimos vários atributos em Deus, que no seu ser puríssimo e transcendente encerra, de um modo eminente, as perfeições criadas, e por isso, equivale a várias perfeições criadas realmente distintas, e produz diversos efeitos, que são produzidos por causas criadas realmente distintas; assim também na alma humana distinguimos da perfeição da alma intelectual a perfeição da alma sensitiva, embora, quanto ao ser, essas perfeições se

ARTIGO II
Verdade do ente

102. Verdade. — *Verdade*, considerada sob o aspecto *metafísico*, é *a conveniência* ou *conformidade do ente na inteligência*. — Essa *verdade* não é uma coisa realmente distinta do ente, mas é o próprio ente, enquanto convém ou se refere à inteligência. — A verdade *metafísica* costuma denominar-se, também, *transcendental*, *ontológica*, *objetiva*, porque transcende todos os gêneros e todas as espécies, e existe nas próprias coisas, independentemente da nossa consideração.[1]

---

identifiquem na única alma racional, a qual, sendo uma forma substancial superior, contém as perfeições das formas inferiores. Por isso, essa distinção chama-se *virtual*; porque o ente, que assim se distingue, embora seja um só, todavia, pela sua *virtude* ou *energia*, equivale a muitos entes realmente distintos. — Não tem o seu fundamento na realidade, quando a nossa inteligência percebe por um conceito claro ou distinto um objeto, que antes tinha percebido por um conceito escuro ou confuso. Tal é a distinção entre *homem* e *animal racional*; pois o conceito de *animal racional* é mais claro que o de *homem*. — A distinção, a qual tem o seu fundamento na realidade, chama-se distinção *rationis ratiocinatae*: a distinção, a qual não tem o seu fundamento na realidade, diz-se distinção *rationis ratiocinantis*.

Da noção de *distinção* derivam as noções de *diversidade*, de *dissemelhança*, de *desigualdade* e de *oposição*. Se duas coisas diferem na *essência*, dizem-se *diversas*; — se na *qualidade*, são *dissemelhantes*; — se na *quantidade*, são *desiguais*; — se repugnarem entre si, são *opostas*. — Declaremos a *oposição*, que pode existir entre as *coisas*.

Oposição é a *repugnância* entre *várias coisas, pela qual uma exclui outra*. Para a *oposição*, pois, é necessário que haja *distinção* e *incompatibilidade*. — Pode ser *relativa*, *privativa*, *contrária* e *contraditória*. *Relativa* é a que existe entre duas coisas pelo fato de se referirem uma à outra; tal é a oposição entre *pai* e *filho*. *Privativa* é a que existe entre uma forma e a sua ausência num sujeito capaz de receber aquela forma; tal é a oposição entre a *sabedoria* e a *ignorância* no homem. *Contrária* é a que existe entre duas propriedades ou formas, que se excluem mutuamente do mesmo sujeito; tal é a oposição entre a *virtude* e o *vício*. *Contraditória* é a que existe entre o *ser* e o *não-ser*. — A oposição *contraditória* é *máxima*; pois, nesse caso, um termo exclui sempre e completamente o outro, e nada têm eles de comum. A *relativa* é *mínima*; porque não destrói, mas limita-se a distinguir as coisas de modo que se não confundam entre si; e dá-se também em Deus, pois entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo existe uma oposição *relativa*, pela qual, uma Pessoa se distingue realmente de outra.

1 A *verdade*, considerada na sua essência ou razão formal, importa uma certa adequação ou semelhança. Ora, só a inteligência é capaz de se tornar igual ou semelhante às coisas. Portanto a verdade, *própria* e *principalmente*, reside na inteligência, onde se realiza a adequação do pensamento com o objeto. Diz S. Tomás: "Veritas est

adaequatio rei et intellectus. Sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu" (*De Ver.*, q. I, a. 2). Essa é a verdade *lógica*. — Da inteligência a verdade deriva para o objeto, enquanto esse se refere àquela faculdade; e o ente diz-se *verdadeiro*, embora *imprópria* e *secundariamente*, enquanto, como veremos, corresponde às idéias arquetípicas da inteligência divina e pode ser conhecido pela inteligência humana. Diz S. Tomás: "Res non dicillur vera nisi secundam quod est, intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu" (*De Ver.*, q. I, a. 2). Essa é a verdade *metafísica*. — Nem se diga que, sendo a verdade *metafísica* (que é a própria entidade das coisas) a causa da verdade *lógica* (com relação à inteligência *humana*), a verdade devia atribuir-se primeiramente às coisas e depois à inteligência. A causa de um efeito só tem direito ao primado da denominação, quando a coisa, significada pela denominação, tem na mesma causa a sua própria e principal realização; aliás, deveríamos dizer que o nome de *sanidade* compete mais à medicina do que ao animal, visto que, a sanidade da medicina produz a sanidade do animal. Logo, realizando-se na inteligência a adequação ou assimilação entre o objeto e o pensamento (na qual adequação consiste a essência da verdade), é claro que a verdade, tomada na sua essência, compete, primeiramente, à inteligência e depois às coisas. (*De Ver.*, q. I, a. 2; cfr. I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 1). — O fato de a verdade *metafísica* ser a causa da verdade *lógica* (em relação a nós) demonstra apenas que: a verdade da nossa inteligência é medida pela verdade das coisas.

A verdade *metafísica* não é uma coisa acrescentada à entidade; mas é, como dissemos, a própria entidade, considerada, não na sua essência, mas nas suas relações com a inteligência. Portanto, para a verdade *metafísica*, são necessários e suficientes dois elementos: a *entidade* da coisa, e a sua *relação* (atual ou potencial) *com a inteligência*. O primeiro elemento é o *fundamento* da verdade; o segundo exprime a *essência* ou *razão formal* da verdade. Diz S. Tomás: "Veritas rerum existentium includit in sui ratione *entitatem* earum, et superaddit habitudinem *adaequationis* ad intellectum" (*De Ver.*, q, I, a. 8).

O Angélico Doutor refere (*De Ver.*, q. I, a. 1) uma tríplice definição da *verdade*. Porquanto, a verdade pode considerar-se — no seu *fundamento*, — na sua *razão formal*, — no seu *efeito*. — Considerada no seu *fundamento*, que é a própria *entidade* (pela qual uma coisa se conforma ou é capaz de se conformar com a inteligência), a verdade consiste em que *uma coisa possui a entidade, ou o ser, que lhe é próprio*. Nesse sentido disse S. Agostinho (*Sol.*, c, 5): "*Verum est id, quod est*", isto é, uma coisa é verdadeira, quando possui a natureza, que lhe convém. Mas, como é evidente, essa definição refere-se a uma coisa, que não é propriamente a verdade, mas que precede a verdade, e em que a verdade se funda. — Considerada na sua *razão formal*, ou *essência*, a verdade consiste na adequação entre a coisa e a inteligência. De onde a clássica definição: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Essa adequação, relativamente ao homem, não se encontra, de um modo perfeito, se não no *juízo*. — Considerada no seu *efeito*, que é o *conhecimento* (pois só conhecemos uma coisa, enquanto há essa adequação entre a inteligência e a própria coisa), a verdade é a *manifestação* ou *declaração de uma coisa*. Nesse sentido escreveu S. Agostinho: "*Veritas est, qua ostenditur id quod est*" (*De vera Relig.*, c. 36).

103. Relações do ente criado com a inteligência divina e com a humana. — O *ente criado* refere-se à inteligência *divina* e à *humana*; mas não do mesmo modo. À inteligência *divina* refere-se *essencialmente*, porque tudo o que é, foi modelado e produzido por ela; ao passo que à inteligência *humana* refere-se *acidentalmente*, só enquanto *pode* ser por ela conhecido. O ente, pois, é *verdadeiro*, *primeiramente* em relação à inteligência *divina*, e *secundariamente* em relação à *humana*. — A inteligência divina é a regra e a medida da verdade do ente, porque este diz-se *verdadeiro*, enquanto exprime e reproduz o arquétipo divino; depois a verdade do ente é a regra e a medida da nossa inteligência, porque essa só adquire a verdade, quando as suas idéias estão conformes com as coisas. — Desse modo, o ente criado está colocado entre a inteligência divina e a humana, e o homem conhece a verdade divina nas verdades criadas.[1]

É, pois, manifesto o erro de Wolf, quando diz que a essência ou razão formal da verdade consiste na entidade da coisa, ou na harmonia e conformidade da coisa com os seus elementos constitutivos. A verdade refere-se, essencialmente, à inteligência, da qual deriva para as coisas. Se não existisse inteligência alguma, não existiria a verdade; pois a verdade é, e não pode deixar de ser a adequação entre a inteligência e a coisa. Por isso, diz S. Tomás: "Si uterque intellectus (divinus et humanus), quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaacret" (*De Ver.*, q. 1, a. 2).

1 Da inteligência a verdade deriva para as coisas; e, por isso, uma coisa conhecida se diz *verdadeira*, enquanto se refere de algum modo à inteligência. Uma coisa pode referir-se à inteligência por dois modos: *essencial* ou *acidentalmente*. Refere-se *essencialmente* à inteligência, quando dessa depende no próprio ser; assim é *essencial* a relação de um edifício com a inteligência do arquiteto, que o desenhou. Refere-se *acidentalmente* à inteligência, quando por essa é ou pode ser conhecida; assim é *acidental* a relação de um edifício com a inteligência de quem o admira ou estuda nas suas proporções. Ora, as coisas naturais dependem no próprio ser da inteligência divina, de modo que, sem ela não poderiam subsistir nem ser o que são, e apenas se referem à inteligência humana, enquanto são ou podem ser conhecidas por ela. Logo, as coisas naturais referem-se — *essencialmente* à inteligência divina, — e *acidentalmente* à inteligência humana. — Devendo as propriedades absolutas de uma coisa deduzir-se do que é essencial, e não do que é acidental, é claro que as coisas naturais se devem dizer *absolutamente* verdadeiras, enquanto se referem à inteligência divina, da qual dependem no próprio ser; assim como, dizemos absolutamente verdadeiro um edifício, que exprime o desenho concebido pelo arquiteto. Portanto, as coisas naturais devem chamar-se *absolutamente* verdadeiras, enquanto exprimem os arquétipos, que existem na inteligência divina e à semelhança dos quais foram elas criadas (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 1).

Se as coisas naturais têm uma relação *essencial* com a inteligência divina, pela qual foram criadas, e uma relação *acidental* com a inteligência humana, pela qual são ou podem ser conhecidas, é evidente que elas — estão para a inteligência divina, como o efeito está para a causa, — e estão para a inteligência humana, como a causa está para o efeito. Ora, sendo a causa a medida do efeito, e sendo o efeito comensurado pela causa, segue-se que as coisas naturais se referem — à inteligência divina como o comensurado à medida, — e à inteligência humana como a medida ao comensurado.

Por isso, a inteligência divina comensura, mas não é comensurada; o ente natural é comensurado e comensura; a inteligência humana é comensurada em relação às coisas naturais, embora comensure em relação às coisas artificiais. — Desse modo, as coisas naturais acham-se colocadas entre a inteligência divina, e a humana, e se dizem e são verdadeiras com relação a uma e à outra. São verdadeiras com relação à inteligência divina, enquanto correspondem aos arquétipos divinos; são verdadeiras com relação à inteligência humana, enquanto receberam da inteligência divina a aptidão de se manifestar e de gerar na inteligência humana um verdadeiro conhecimento de si mesmas. A verdade, de que são dotadas com relação à inteligência divina, é anterior à verdade, de que são dotadas com relação à inteligência humana; de modo que, embora não existisse nenhuma inteligência humana, todavia, as coisas naturais continuariam a se chamar e a ser verdadeiras com relação à inteligência divina (*De Ver.*, q. I, aa. 2, 4, 8; I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 3 ad 2).

Se as coisas naturais, comensuradas pela inteligência divina, são a medida da inteligência humana, segue-se — que, nas verdades criadas podemos conhecer e conhecemos as verdades divinas, enquanto as coisas naturais são cópias dos exemplares ou arquétipos divinos, — e que podemos dizer com razão que conhecemos tudo na verdade divina, não enquanto vemos diretamente a verdade infinita, mas enquanto as idéias, que temos das coisas naturais, são imagens ou semelhanças das idéias divinas, reproduzidas ou representadas na criação. — Conhecendo as idéias ou os arquétipos da inteligência divina, conhecemos, de algum modo, a própria Essência divina; visto que, essas idéias ou esses arquétipos representam os inumeráveis e diversos modos, porque a Essência divina pode ser imitada e representada pelas criaturas. Isto não se verifica com relação ao artista humano, que, não tirando da sua essência, mas recebendo de fora os elementos das idéias ou dos tipos, não é representado nem é conhecido na estátua, que ele fez, visto que, se a estátua é semelhante à idéia ou ao tipo, a idéia ou o tipo não é semelhante ao estatuário. Por isso, a Essência divina, embora seja, por si, inacessível a toda a inteligência humana, contudo, se conhece, de um modo sempre inadequado mas fácil, nas obras da criação (Cf. *Sum. Th.* q. I. q. 84. a. 4 ad 1; a. 5; *C. Gent.*, III, 4-7).

Devemos advertir que, embora as coisas naturais sejam *essencial* e *principalmente* verdadeiras com relação à inteligência divina, contudo, quando dizemos que uma coisa é verdadeira, não nos referimos diretamente à mesma inteligência divina (porque a relação das coisas com Deus é por nós conhecida, não por um modo intuitivo, mas só pelo raciocínio), mas nos referimos à inteligência humana, que deriva e depende da divina e cujo exercício é por nós diretamente conhecido. — A nossa inteligência, que está relacionada com as coisas naturais por meio dos sentidos, forma, pela

104. Todo o ente é verdadeiro.

a) *Em relação à inteligência divina.* — Tudo o que se refere à inteligência divina — ou é o ente incriado ou é o ente criado. Ora, o ente incriado não só se refere e corresponde à inteligência divina, mas identifica-se com ela porque, em Deus, o ser e as faculdades são uma e a mesma coisa. Também, o ente criado não pode deixar de se referir e corresponder ao arquétipo da inteligência divina, que Deus imitou e exprimiu na produção das coisas; aliás deveria dizer-se que Deus ou não soube ou não pôde reproduzir as próprias idéias nas obras criadas: o que é absurdo. Logo todo o ente é *verdadeiro* em relação à inteligência *divina.* — A verdade, que compete ao ente nesse sentido, é *necessária e atual.*[1]

---

abstração, um tipo ideal, que representa uma determinada essência; e depois, vendo que esse tipo se acha realizado ou concretizado num determinado ente, dizemos que esse ente é verdadeiro. Assim, tendo formado o tipo ideal de *homem*, constituído pela animalidade e pela racionalidade, e vendo que ele se realiza num determinado sujeito, por exemplo, em Jesus, dizemos: *Jesus é homem verdadeiro.* — E, como pelo raciocínio subimos do efeito para a causa, e conhecemos que esse tipo ideal corresponde ao arquétipo divino, assim, em seguida afirmamos a verdade das coisas naturais em relação à inteligência divina. Por isso, as coisas naturais, embora, na ordem *antológica* ou da *realidade*, sejam verdadeiras, primeiramente, com relação à inteligência divina e, secundariamente, com relação à inteligência humana, contudo, na ordem *lógica* ou do *conhecimento*, primeiramente, se dizem verdadeiras com relação à inteligência humana, e, secundariamente, com relação à inteligência divina.

Da confusão dessas duas ordens — *antológica* e *lógica* — tem derivado muitos erros. — *Locke* ensinou que a *verdade* consiste na conformidade das coisas naturais com a inteligência humana. — *E. Littré, H. Taine, Stuart Mill* e todos os *positivistas* dizem "que a *verdade* é *uma qualidade, pela qual as coisas nos aparecem como são*" (*Littré,* Conservation, p. 61).

Como se vê, *Locke* e os *positivistas* concebem a *verdade,* independentemente, da inteligência divina. Mas o erro é manifesto. Se a verdade se referisse *exclusivamente* à inteligência humana, — nenhuma verdade seria *necessária*, porque não é *necessária* a nossa inteligência, — e nenhuma verdade seria *possível*, visto que a inteligibilidade das coisas, indispensável para a verdade, não depende da nossa inteligência. Repetimos — que a essência da verdade não consiste na relação das coisas com a inteligência, à qual só se referem *acidental* e *secundariamente* e que é a humana, mas consiste na relação das coisas com a inteligência, à qual se referem *essencial* e *primeiramente* e que é a divina, — e que, embora não existisse ou acabasse a inteligência humana, a verdade continuaria a existir e a residir no seu seio adequado: na eterna, e infinita inteligência de Deus.

1 Que todo o ente seja verdadeiro em relação à inteligência divina, é coisa evidentíssima. — O Ser de Deus não só é conforme e adequado à sua inteligência, mas identifica-se com ela; porque, em Deus, o ser, as faculdades e os atos são uma

b) *Em relação à inteligência humana.* — Todo o ente será *verdadeiro* em relação à inteligência *humana*, se tiver aptidão para se conformar com os nossos pensamentos. Ora, todo o ente é dotado dessa aptidão; porque todo o ente é, e tudo o que é pode ser conhecido. Logo todo o ente é *verdadeiro* em relação à inteligência *humana*. — A verdade, que se atribui ao ente nesse sentido, é *contingente* e *potencial*.[1]

---

e a mesma, coisa. Sendo Deus o seu próprio ser e o seu entender, segue-se que Ele não só é verdadeiro, mas é a mesma suma e primeira Verdade (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 5). — A inteligência divina é a medida e a causa de todo o ser criado. Logo todo o ser criado não pode deixar de ser conforme e adequado aos arquétipos dessa infinita inteligência. A verdade, que compete ao ente nesse sentido, é *necessária* e *atual*; porque o ente *necessária* e *atualmente* se refere à inteligência divina.

De onde se segue que uma coisa, quanto mais participa da entidade, tanto mais participa da verdade (ontológica). Com efeito, o ente é verdadeiro, enquanto imita a inteligência divina, ou a idéia arquetípica, que Deus forma, contemplando uma determinada imitabilidade da sua essência. Ora, quanto mais uma coisa participa da entidade, tanto mais participa da imitabilidade da essência divina, e por isso, tanto mais se aproxima daquela primeira idéia, que Deus forma contemplando a própria Essência. — Com isso, não queremos dizer que uma coisa, quanto mais participa da entidade, tanto mais adequa a *própria idéia arquetípica*, porque todo o ente adequa, igualmente, a própria idéia exemplar; mas queremos dizer que uma coisa, quanto mais participa da entidade, tanto mais se aproxima daquela idéia soberana e infinita, que representa a infinita Essência divina como é em si mesma, e de que as idéias arquetípicas são imitações ou participações limitadas, nadamais justo. Deuscomo é o próprio Ser, assim também, é a própria Verdade. Por isso, quanto mais uma coisa participa da entidade de Deus, tanto mais, participa da sua verdade (*De Ver.*, q. 1, a. 1 ad 5).

1 Nem menos evidente é essa conclusão. Tudo o que é, não só é necessária e, atualmente, verdadeiro em relação à inteligência divina, mas *pode* ser verdadeiro também em relação à inteligência humana. Porquanto, todo o ente, por isso, mesmo que é, é cognoscível, isto é, tem a aptidão, a capacidade de se manifestar à nossa inteligência e de gerar nela um verdadeiro conhecimento de si mesmo. Diz S. Tomás: "Ex boc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est aequari intellectui" (*De Ver.*, q. 1, a. 1 ad 5). Ora, tal capacidade é suficiente para que todo o ente se diga e seja verdadeiro com relação à nossa inteligência; porque importa, pelo menos *em potência*, a adequação do objeto com o pensamento. — A verdade, que compete ao ente nesse sentido, é *contingente* e *potencial*, porque o ente só *contingente* e *potencialmente* se refere à nossa inteligência.

Portanto, a Verdade reside — primeira e soberanamente na inteligência de Deus, enquanto conhece o seu ser infinito e todos os seres finitos (*Verdade primeira e absoluta*); — depois nos seres, enquanto exprimem e refletem as idéias da inteligên-

Portanto, *ente* e *verdadeiro* não se distinguem *realmente*, porque todo o ente é verdadeiro, e todo o verdadeiro é ente; embora se distingam *logicamente*, pois *verdadeiro* exprime uma relação com a inteligência, — relação, que *ente* não exprime.[1]

105. A verdade metafísica é única e multíplice. — A verdade *metafísica* pode considerar-se em Deus e nos entes criados. Considerada em Deus, a verdade é *única*; não só porque se identifica com a essência infinita, que é única, mas também porque todas as verdades, de que são dotadas as coisas, derivam da única verdade primeira, à qual cada uma das mesmas coisas se assimila conforme a própria entidade. Considerada nos entes criados, a verdade é *multíplice*; porque são muitas e diversas as entidades criadas, que são ou podem ser conhecidas. — Por isso, assim como único é o ser divino, princípio eficiente de todos os seres, todavia, existem muitos e diversos seres, cada um dos quais possui uma entidade própria e distinta da entidade de Deus, assim também única é a verdade divina, princípio e fonte de todas as verdades, todavia, existem muitas verdades, realmente distintas da verdade infinita.[2]

---

cia divina (*Verdade metafísica* ou *ontológica*); — em seguida, na inteligência humana, enquanto percebe os seres (*Verdade lógica*): e, finalmente, no discurso, enquanto se conforma com o pensamento (*Verdade moral*).

1 Todo o ente é verdadeiro, e tudo o que é verdadeiro é ente. Daí o adágio dos escolásticos que *ente* e *verdadeiro* são coisas realmente idênticas: *ens et verum convertuntur*. — Todo o ente é verdadeiro. Porquanto, a verdade ontológica é a própria entidade da coisa, enquanto é adequada à inteligência, ou pode adequar a si mesma a inteligência. Diz S. Tomás: "Veritas, quae est in ipsa re, nil aliud est, quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans" (*De Ver.*, q. 1, a. 4). E, como todo o ente possui a entidade, pela qual é conforme ou adequado à inteligência divina, da qual depende, e adequa ou torna conforme a si mesmo a inteligência humana, que o pode conhecer, segue-se que todo o ente é verdadeiro. — Tudo o que é verdadeiro é ente. Porquanto, se uma coisa é verdadeira, não é tal senão enquanto é ente, isto é, senão enquanto possui uma entidade, pela qual se refere ou pude referir-se à inteligência; porque, como dissemos, a verdade é a própria entidade da coisa, enquanto é ou pode ser conhecida (*De Ver.*, q. I, a. 2 ad 1). — Mas, embora *ente* e *verdadeiro* sejam uma e a mesma coisa na realidade, contudo diferem no *conceito*; e essa diferença baseia-se nisto que a *verdade* se encontra primeiro e, principalmente, na *inteligência*, ao passo que a *entidade* se encontra primeiro e principalmente nas *coisas* (*Sum. Th.*, p I. q. 16, a. 3).

2 A verdade (ontológica) é única e *multíplice*. — É *única*, se se considera em Deus, em que o ser se identifica com a única Essência divina, e de que, como de único princípio, deriva a entidade de todas as coisas criadas, pela qual estas são semelhantes

106. A verdade metafísica é imutável. — A verdade *metafísica* é a própria entidade da coisa, enquanto se refere à inteligência; e a coisa, cuja entidade se refere à inteligência, pode ser uma *substância*, infinita ou finita, e pode ser um *fato contingente*. Ora, a verdade *metafísica*, quer a coisa, cuja entidade se refere à inteligência, seja uma *substância*, infinita ou finita, quer seja um *fato contingente*, é *imutável*.

a) É *imutável*, quando a coisa, cuja entidade se refere à inteligência, é uma *substância*, infinita ou finita. — É *imutável*, quando a substância *é infinita*; porque a verdade ou a entidade da substância infinita, se pudesse estar sujeita a mudanças, deixaria de ser infinita. — É *imutável*, quando, a substância é *finita*; porque esta, embora possa estar sujeita a mudanças quanto à sua *essência real*, não pode estar sujeita a mudanças quanto à sua *essência específica*, pois toda a essência específica é *necessária* e *imutável*. — Logo a verdade *metafísica* é *imutável*, quando a coisa, cuja entidade se refere à inteligência, é uma *substância*, infinita ou finita.[1]

às idéias da inteligência divina e podem ser conhecidas pela inteligência humana (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 6). — É *multíplice*, se se considera nas próprias coisas criadas. Porquanto, a entidade das coisas criadas, embora seja uma participação do ser divino, todavia é realmente distinta dele. Sendo realmente distinto do ser divino, a entidade das coisas criadas é *multíplice*; porque muitas e diversas são as coisas. Mas, a verdade é a própria entidade, enquanto se refere à inteligência. Logo, se multíplice é a entidade, multíplice deve ser a verdade (I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 2 *sol*).

Os que admitem uma *única* verdade, devem admitir o *ontologismo*, ou o *panteísmo*, ou ambos os erros, conforme admitem a *unicidade* da verdade na ordem *lógica*, ou na ordem *ontológica*, ou em ambas as ordens. Se existe uma única verdade na ordem *lógica*, o homem não pode conhecer a verdade senão em Deus; daí o *ontologismo*. Se existe uma única verdade na ordem *ontológica*, como a verdade metafísica é a própria entidade das coisas em relação à inteligência, existirá um único ente: daí o *panteísmo*.

1 Tratamos da *imutabilidade* da verdade *metafísica* na *Lógica*, porque a imutabilidade da verdade *metafísica* é o *fundamenta* da imutabilidade da verdade *lógica*. Agora, na *Ontologia*, como no seu lugar próprio, tratamos novamente do mesmo assunto. A repetição é racional e não é inútil. — O ente, que se refere à inteligência, é incriado, ou criado. — O ente *incriado* é absolutamente imutável, porque, se fosse sujeito a mudanças, ou alcançaria ou perderia uma perfeição, e já não seria infinito. — O ente criado é imutável quanto à *essência específica*. Porquanto, essa essência é o que é, e não pode conceber se diversa nem diferente da que é; e por isso, é necessária, e, se é necessária, é imutável. Essa imutabilidade é uma participação e um efeito daquela imutabilidade, que as essências criadas têm nos seus arquétipos divinos; e é verdadeira imutabilidade, porque a menor mudança na essência seria a sua destruição.

b) É *imutável*, quando a coisa, cuja entidade se refere à inteligência, é um *fato contingente*. Porquanto, esse fato, embora, por ser *contingente*, pudesse dar-se e deixar de dar-se, contudo, depois de se ter dado, não pode deixar de se ter dado e de se ter dado no modo porque se deu; portanto a sua entidade ficou fixa e imutável, e fixa e imutável ficou a sua relação com a inteligência, e por isso, a sua verdade. Logo, a verdade *metafísica* é *imutável*, quando a coisa, cuja entidade se refere à inteligência, é um *fato contingente*.[1]

---

1 A *necessidade*, e, por isso, a *imutabilidade* de uma coisa é dúplice: *absoluta* e *hipotética*. — É *absoluta*, quando a coisa, que se diz *necessária*, não pode deixar de ser o que é, *por assim o exigir a sua essência*, — quer essa necessidade dependa, juntamente com o ser de uma causa, assim o homem é necessariamente *racional*, e essa qualidade *necessária* deriva de Deus, — quer não dependa de ninguém, assim Deus é, necessariamente, e por si mesmo o que é, e não só não depende de ninguém, mas comunica a necessidade a todos os entes necessários, e, por isso, Ele, e só Ele, é *absolutamente* necessário. — É *hipotética*, quando uma coisa, considerada na sua essência, pode dar-se e deixar de dar-se, mas, posta uma certa condição, se dá, e, tendo-se dado, não pode deixar de se ter dado e de se ter dado no modo, porque se deu. Essa necessidade *hipotética* compete aos *fatos contingentes* e constitui uma verdade fixa, determinada, imutável. Assim, por exemplo, Pedro podia passear e deixar de passear, mas desde que passeia, não pode ser que não ande, e, por isso, o fato do passeio, embora *contingente*, é uma verdade *necessária* (hipoteticamente) e *imutável*. Diz S. Tomás: "*Contingens*, ex quo est, non potest non esse tunc quando est: quia quod est, uccesse est esse quando est; non tamen sequitur quod *simpliciter* dicatur *necessarium*" (*De Ver.*, q. II, a. 12 ad 3; Cf. *Sum. Th.*, q. I, q, 16, a. 7; *De Ver.*, q. I, a. 6). — Sendo *imutável* a verdade *metafísica* dos *fatos contingentes*, é também imutável a sua verdade *lógica*. Assim, embora as coisas sejam mutáveis, o conhecimento delas é imutável. Diz o Angélico: "Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, *tamen imobiliter est verum* quod, quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet *de rebus mobilibus immobilem scientiam habere* (*Sum. Th.*, p. I, q. 84, a. 1 ad 3).

*

À *verdade* opõe-se a *falsidade*. — Digamos alguma coisa acerca da *natureza*, *existência* e *causas* da *falsidade*.

a) Natureza da falsidade. — *Falsidade*, em sentido *metafísico*, é a *desconformidade do objeto com a inteligência*. É o oposto da verdade *metafísica*. Diz S. Tomás: "Sicut *veritas* consistit in *adaequatione* rei et intellectus, ita *falsitas* consistit in eorum *inaequalitate*" (*De Ver.*, q. I, a. 10). Por isso, a falsidade *metafísica* distingue-se — tanto da falsidade *lógica*, a qual consiste na *desconformidade* da *inteligência com o objeto* e que se chama *erro*, — quanto da falsidade *moral*, a qual consiste na *desconformidade do discurso com as idéias de quem fala* e que se chama *mentira*.

b) Existência da falsidade nas coisas naturais. — Podem as coisas naturais serem falsas? A essa pergunta assim responde o Angélico Doutor. Sendo a falsidade oposta à verdade, e tendo as coisas opostas ao mesmo sujeito (assim o mesmo animal é o sujeito da sanidade e da doença), é necessário dizer que a falsidade primeira e, principalmente, se encontra na inteligência, em que, propriamente, encontra-se a verdade. Por isso, às coisas naturais convêm a falsidade pelo mesmo modo, porque lhes convêm a verdade, isto é, com relação à inteligência. Visto que uma coisa não tira a sua denominação senão do atributo ou da qualidade, que lhe compete *essencialmente*, e não a tira do atributo ou da qualidade, que lhe compete *acidentalmente*, segue-se que as coisas naturais poderiam *primeira* e *absolutamente* dizer-se falsas em relação à inteligência divina, da qual dependem no próprio ser e à qual se referem pela sua essência, e só *secundária* e *relativamente* em relação à inteligência humana, da qual não dependem no ser e pela qual só podem ser conhecidas. Premissas estas explicações, devemos dizer que — nenhuma coisa natural é *falsa* com relação à inteligência *divina*, — e nenhuma coisa é *por si* falsa com relação à inteligência *humana*.

a) Nenhuma coisa natural é *falsa* com relação à inteligência *divina*. Porquanto, referindo-se as coisas naturais à inteligência divina, como uma obra de arte se refere ao artífice, é claro que uma coisa natural poderia ser falsa em relação à mesma inteligência, só enquanto tivesse uma forma, diferente ou oposta ao seu arquétipo divino. Ora, isso é absurdo; pois as coisas naturais não têm nada que não derive de Deus, e Deus nada comunica às criaturas que não seja conforme com as suas idéias arquetípicas. — Nem se diga que, se as coisas naturais fossem comensuradas pela inteligência divina e correspondessem aos arquétipos, não haveria *monstros* no mundo. Respondemos que, se as coisas naturais procedessem *unicamente* da Causa primeira, é certo que não haveria monstros. Mas, como muitas coisas são produzidas pelas causas segundas, embora sob o influxo da causa primeira, pode acontecer que haja um desvio do respectivo arquétipo da inteligência divina. Esse desvio é conhecido e permitido por Deus, que não julga oportuno impedir a ação defeituosa da causa segunda. Por isso, o efeito corresponde sempre ao conhecimento divino, embora não corresponda exatamente à idéia exemplar, cuja perfeita imitação Deus não quer naquele caso determinado. Portanto, os monstros não podem chamar-se *falsos* em relação à inteligência divina, assim como não pode chamar se *falsa* com relação ao artista humano uma obra, cujo defeito, proveniente da imperfeição do instrumento, tenha sido previsto e permitido pelo próprio artista.

b) Nenhuma coisa natural é *per si* falsa com relação à inteligência *humana*. — As coisas naturais, embora se refiram *secundária* e *acidentalmente* à nossa inteligência, contudo com relação a ela não são e não podem ser *por si* falsas; porque tudo o que é, por isso, mesmo que é, é inteligível, tem a capacidade de se conformar com a nossa inteligência, e isso basta para que possa dizer-se verdadeiro, e não falso. Escreve S. Tomás: "Veritas invenitur in re, secundum quod habet esse *conformabile* cum intellectu" (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 5). — Dissemos *por si*; porque, às vezes, e então *acidentalmente*, as coisas naturais podem chamar-se falsas, não num sentido *absoluto*, mas num sentido *relativo*. E isso por dois motivos: — ou porque atribuímos às coisas uma qualidade, que elas não têm; mas,

ARTIGO III
Bondade do ente

107. Bondade. — *Bondade* é a *conveniência do ente com o apetite*. — A *bondade* não é uma qualidade distinta do ente; mas é a própria *entidade* do ente, enquanto, por ser *perfeita*, aperfeiçoa o mesmo ente, que a possui, ou aperfeiçoa um outro ente, a que se pode referir, e, por isso, convém ao respectivo *apetite*; pois nada pode convir ao apetite, se não porque concorre para a perfeição do sujeito, que apetece. — Por isso, o *bem* é o próprio ente, enquanto se refere ou convém ao *apetite*. — De onde se vê o *fundamento*, a *essência* e o efeito da *bondade*. O *fundamento* é a *perfeição* do ente; a *essência* é a *conveniência* do ente, enquanto perfeito e princípio de perfeição, com o apetite; o *efeito* é o desejo, que o ente desperta no apetite.[1]

---

nesse caso, a falsidade não está propriamente nas coisas, mas na inteligência: — ou porque uma coisa apresenta qualidades extrínsecas, *semelhantes* às qualidades de uma outra coisa diversa; e assim pode dar *ocasião* a um juízo falso, e aparecer o que não é; mas, também nesse caso, a falsidade não está na coisa, mas no juízo da inteligência. Nesse sentido diz Aristóteles: (*Met.*, l. v., text. 34), "*falsa* dicuntur quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt" (Cf. *Summ. Th.*, p. I, q. 17, a. 1; *De Ver.*, q. 1, a. 10).

De onde se vê que a falsidade se funda na verdade. Com efeito, uma coisa diz-se *falsa* (em relação à inteligência humana), quando e porque pode *aparecer* o que não é, e assim levar a inteligência a um juízo falso. Ora, a coisa que se diz *falsa* é uma coisa, é um ente; e, como todo o ente, por isso, mesmo que é ente, é verdadeiro, segue-se que a falsidade, a qual se atribui às coisas, se funda na própria verdade. Assim diz S. Agostinho (*Sol.* II, c. 6) que um *verdadeiro* trágico é um *falso* Heitor.

c) Causas da falsidade nas coisas. — A falsidade, que se atribui às coisas, pode derivar de uma tríplice causa parcial: das *próprias coisas*, dos *sentidos*, e da *vontade*. — Pode derivar das *próprias coisas*, enquanto elas, como dissemos, embora sejam por si verdadeiras, contudo, por uma enganadora aparência, podem levar-nos ao erro; assim o metal amarelo, pela semelhança da cor, julga-se ouro. Diz S. Tomás: "Quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates, demonstrantes naturam, quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa" (*Sum. Th.*, p. I, q. 17, a. 1). — Pode derivar dos *sentidos*, pelos quais principia o nosso conhecimento e que podem induzir-nos a um juízo falso por causa de qualquer obstáculo, que se opõe à sua função regular. — Pode derivar da *vontade*; enquanto não se atribuiria a falsidade às coisas, se anteriormente a inteligência não tivesse errado acerca da natureza delas, e o erro da inteligência pode derivar da moção da vontade.

1 O *ente*, que tira do *ser (esse)* a própria denominação e significa uma coisa dotada de ser pode convir ou referir-se à *inteligência* e ao *apetite*. Enquanto convém à inteligência, diz-se *verdadeiro*; enquanto convém ao apetite, chama-se *bom*. Ora, o ente como dize-

mos no texto, não convém ao apetite, isto é, não pode ser apetecido ou desejado, senão enquanto e porque concorre, de algum modo, para a perfeição do sujeito, que apetece ou deseja; visto que tudo apetece ou deseja a própria perfeição, — ou para a conservar e difundir, se a possui, — ou para a adquirir, se a não possui. De fato, consideram-se como equivalentes as seguintes proposições: *isto convém-me, isto aperfeiçoa-me*. Mas o ente não poderia ser um princípio de perfeição, para si mesmo ou para outros, se não fosse, de algum modo, perfeito; porque todo o efeito deve ter uma causa proporcionada. Logo, em última análise, o ente, no entanto é apetecível e apetecido, no entanto é *bom* ou convém ao apetite, enquanto é *perfeito*. Diz S. Tomás: "Unumquodque est *appetibile*, secundum quod est *perfectum*; nam omnia appetunt suam perfectionem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 1). — A perfeição, que a bondade supõe ou importa, — é *ativa*, se se considera no sujeito que a possui e que aperfeiçoa, — é *passiva*, se se considera no sujeito, que a recebe e que é aperfeiçoado. A perfeição *passiva* exige e supõe a *ativa*.

Mas quando é que um ente se diz *perfeito*? — Um ente diz-se *perfeito* quando é *feito inteiramente (per-factum)*, isto é, quando possui tudo o que é necessário para a sua intrínseca constituição e para o exercício da sua atividade, de modo que pode alcançar o seu fim; como, pelo contrário, diz-se *imperfeito*, quando lhe falta algum elemento indispensável para a sua essência ou para as suas operações, de modo que a consecução do fim se lhe torna impossível. — O ente pode ser *absoluto* e *relativamente perfeito*. É *absolutamente perfeito*, quando possui todas as perfeições possíveis, e possui as sem limites; tal é Deus, nosso Senhor. É *relativamente perfeito*, quando possui todas as perfeições, que a própria natureza ou essência exige: tais são todas as coisas criadas (que por isso, não se dizem *imperfeitas*, se não enquanto têm o ser limitado, e toda a limitação é imperfeição). Diz S. Tomás: "Unumquodque dicitur *bonum*, in quantum est *perfectum*; sic enim est appetibile. *Perfectum* autem dicitur, cui nihil deest *secundum modum suae perfectionis (seu naturae)*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 5). — Daí aparece a verdade do adágio, que a *bondade*, ou o *bem, do ente consiste na unidade*. Porquanto, sendo *bom* o ente enquanto é *perfeito*, segue-se que a sua bondade deve consistir na *união* de todos os elementos, de que resulta a sua perfeição, assim como, o seu mal consiste na *desagregação* daqueles elementos. Por isso, todas as coisas desejam a sua unidade, como desejam o seu bem, e resistem por todos os modos à *divisão*. Diz S. Tomás: "*Unitas* pertinet ad rationem *bonitatis*, per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt: nam unumquodque in tantum est, inquantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt" (*Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 3).

A *perfeição* não constitui propriamente a *essência* da *bondade* (como pretendeu *Wolff*), porque a perfeição indica uma coisa *absoluta*, pois o ente é e diz-se *perfeito*, se se considera em si mesmo, no conjunto dos seus elementos constitutivos, ao passo que a *bondade* indica uma coisa *relativa*, pois o ente é e diz-se *bom*, se se refere ao *apetite*, ou se pode ser desejado. — Mas a *perfeição*, se não constitui a *essência* da *bondade*, constitui o seu *fundamento*. Porquanto, o ente, como dissemos, não é *bom*, não se refere ao apetite, senão enquanto é *princípio de perfeição* para o sujeito, que o apetece; visto que todas as coisas têm uma tendência ou inclinação natural para o que as aperfeiçoa ou pode aperfeiçoar, e

108. Diferença entre a bondade e a verdade. — A *bondade* e a *verdade*, embora importem a mesma entidade, contudo não importam a mesma relação da entidade com as respectivas faculdades. De fato, a *verdade* é a própria entidade, mas enquanto se refere à *inteligência* e produz *conhecimento*; a *bondade* é também a própria entidade, mas enquanto se refere ao *apetite* e produz *desejo*. — A *verdade* convém primeiramente à inteligência e depois às coisas, que não se dizem verdadeiras, senão enquanto se referem à mesma inteligência; a *bondade* atribui-se primeiramente às coisas e depois ao apetite, que não se diz bom, senão enquanto quer ou deseja o bem. — A *verdade* refere-se não só às coisas *existentes*, mas também às *possíveis*, porque a inteligência une a si mesma as coisas, representadas na espécie inteligível, e essa pode representar não só o que

---

o ente não poderia ser princípio de perfeição, se não fosse por si *perfeito*. — Quando essa perfeição se considera em ordem ao apetite, isto é, quando se considera como apetecida ou capaz de ser apetecida pelo sujeito, cujas necessidades ou desejos convém ou corresponde, então reveste a natureza ou razão de *bondade*, e o ente, que a possui, diz-se *bom* em relação ao sujeito, ao qual convém. Por isso, podemos concluir que um ente é e se diz-se *bom*, enquanto é *perfeito* e *princípio de perfeição*. Com razão, S. Tomás, depois de ter ensinado que o ente é *bom*, enquanto é *perfeito* (*Sum. Th.*, p. I. q. 5, a. 5), ensina também que o ente é *bom*, enquanto é *princípio de perfeição*, e acrescenta que o ente, enquanto é princípio de perfeição e de conservação, tem a razão ou a natureza de *fim* em relação ao ente, que é por ele aperfeiçoado, e que por isso, tudo o que tem a razão de *fim*, tem a razão de *bem*. Eis as palavras do Angélico: "*Bonum* super intellectum entis addit rationem *perfectivi*... In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet *rationem finis* respectu illius, quod ah eo perficitur". (*De Ver.*, q. 20, a. 1)Não devemos esquecer este grande princípio: que o *bem* tem a natureza de *fim*, ou de *causa final*. De fato, o *bem* é o termo, para o qual tende e em que se repousa o apetite. Ora, o apetite tende para o *fim*, como para o seu termo, e nele se repousa. Logo o *bem* tem a natureza de *fim* (*C. Gent.*, l. III, c. 16; *Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4).

Dizemos no texto que a *bondade* não é uma *qualidade* distinta do ente; mas é a própria *entidade*, enquanto se refere à *vontade*. Com efeito, aqui tratamos — da *bondade ontológica*, ou *transcendental*, a qual convém a todos os entes, e tem o seu fundamento na perfeição, de que todos os entes são dotados pela exigência da própria entidade, — e não da *bondade categórica*, contida sob o gênero de *qualidade*, que é a inclinação para fazer o bem, ou uma outra perfeição acidental, conveniente à natureza do ente, como é a *ciência*, a *virtude* no homem. A bondade *ontológica* não acrescenta nada ao ente, a não ser uma relação com a vontade; ao passo que a bondade *categórica* acrescenta uma qualidade, que é distinta da entidade e pela qual o homem se diz *bom*, *douto*, *virtuoso*, etc. Diz S. Tomás: "Bonum, quod est in genere *qualitatis*, non est bonum *quod concertitur cum ente*, quod nullam rem supra ens addit: bonum autem quod est in genere *qualitatis*, addit aliquam qualitatem, qua homo dicitur bônus" (*De pot.*, q. 9, a. 7 ad 5).

existe, também, o que pode existir; a *bondade* refere-se exclusivamente às coisas *existentes*, porque o apetite é estimulado pelo bem, e este não pode estimular, senão enquanto é ou existe.[1]

1 O *apetite* tem por objeto o *bem*, como a *inteligência* tem por objeto a *verdade*. Notem-se bom as diferenças entre as duas faculdades. A inteligência apreende: o apetite difunde-se. A inteligência atrai a si o objeto, representado numa imagem ou espécie; o apetite inclina-se para o objeto, como é em si mesmo. O ato da inteligência consiste num movimento de fora para dentro, visto que o objeto vai para o sujeito; o ato do apetite consiste num movimento de dentro para fora, visto que o sujeito vai para o objeto. O termo, pois, da inteligência encontra-se na própria inteligência; mas o termo do apetite existe no objeto desejado. Por isso, assim como a verdade, que se encontra propriamente na inteligência, deriva para o objeto entendido, porque um objeto diz-se verdadeiro, enquanto corresponde à inteligência; assim também a bondade, que se encontra propriamente no objeto, deriva para o apetite, porque o apetite diz-se bom ou mau, conforme tende para um objeto bom ou mau. (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 1; q. 27, a. 4; q. 82, a. 3).

A diferença entre a inteligência e o apetite é também a razão da última diferença, notada no texto, entre a verdade e a bondade — que a *verdade* se refere às coisas *existentes* e às *possíveis*, mas a *bondade* não se refere *propriamente* senão às coisas *existentes*. De fato, a inteligência, quando percebe um objeto, atrai esse objeto a si mesma; porque o conhecimento efetua-se enquanto o objeto conhecido se une com a faculdade cognitiva. Ora, um objeto externo não se une com a inteligência pela sua realidade física, mas por uma espécie ou imagem espiritual, — imagem, que representa o objeto na sua *essência*, mas que prescinde da *existência*. Prescindindo da *existência*, essa espécie ou imagem pode representar não só as coisas *existentes*, mas também as *possíveis*; e, por isso, a verdade, a qual consiste na adequação da inteligência com a coisa, não só pode referir-se ao que *existe*, mas também ao que *pode* existir. — Não se verifica o mesmo com o apetite. Este, longe de atrair a si o objeto, é atraído por este, enquanto é bem, enquanto é perfeito e princípio de perfeição. Ora, o bem funda-se no *ser*, é a própria entidade de uma coisa enquanto convém ao apetite, e, portanto, é um objeto realmente *existente*. Uma coisa *possível*, como *tal*, não poderia atrair o apetite. Portanto a bondade não se refere *propriamente* senão às coisas *existentes*. — Dizemos — *propriamente*; porque não negamos que a bondade possa de algum modo referir-se também aos objetos *não-existentes*, mas *possíveis*, — não enquanto o *não-ente* possa chamar-se e seja *bom*, — mas enquanto o *não-existente* pode conceber-se e concebe-se como *realizável*, e, como *tal*, pode ser o objeto da tendência do apetite. Mas, nesse caso, o *possível* apreende-se e deseja-se, não como uma coisa, que não é e que nunca será, mas como uma coisa, que não é, mas que será em ato. E não podia ser de outro modo. O apetite tende para o bem, que é o seu termo, como a potência para o ato. (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 2 ad 2).

A verdade e o bem, embora difiram, contudo incluem-se mutuamente. De fato, o bem é uma verdade, e está compreendido na razão universal de verdade, que é objeto da inteligência; assim como a verdade é um bem, e está compreendida na razão universal de bem, que é objeto da vontade. Por isso, a verdade pode ser desejada pela vontade sob o aspecto de bem, e o bem pode ser conhecido pela inteligência

109. Espécies de bondade. — A bondade pode ser — *metafísica*, *física* e *moral*, — *honesta*, *útil* e *agradável*.

a) *Bondade metafísica, física e moral.* — A *metafísica* é a propriedade, pela qual o ente, enquanto é ente, é perfeito e pode aperfeiçoar outro ente, e, por isso,deseja-se a si mesmo e pode ser desejado por outro ente. É comum a todos os entes e diz-se também *ontológica*, ou *transcendental*. É dessa que nós estamos ocupando. — A *física* é a propriedade, pela qual um ente, enquanto é dotado de uma determinada natureza, é perfeito na sua espécie e pode aperfeiçoar um outro ente, e por isso, é o termo da tendência de si mesmo e pode ser o termo da tendência de outro ente. Nem todos os entes são úteis para todos, e, por isso, não são bons para todos; assim o pão é *fisicamente* bom para o homem, mas não é tal para ele o veneno. — A *moral* é a propriedade, pela qual um ente pode ser *desejado* pela sua conformidade com a regra dos costumes; assim, são *moralmente* bons estes atos: *amar* a Deus, *perdoar as ofensas*, etc.[1]

b) *Bondade honesta, útil e agradável.* — A *honesta* é a que convém ao apetite *por si mesma*, e por isso, na ordem da natureza, é o objeto próprio do mesmo apetite; tal é a virtude para o homem. — A *útil* é a que convém ao apetite, não por si mesma, mas enquanto é meio para a consecução de um fim; tal é a medicina com relação à vida. — A *agradável* é a que convém ao apetite, enquanto causa prazer e repouso ao próprio apetite.[2]

---

sob o aspecto de verdade. — A *verdade*, *logicamente*, *precede* o *bem*; visto que, se o bem aperfeiçoa a vontade, a verdade aperfeiçoa a inteligência, e o ato da inteligência precede, naturalmente, o ato da vontade (*De Ver.*, q. 21, a. 3).

1 Um ente pode ser princípio de perfeição e por isso, ser desejado pelo apetite — ou enquanto é, porque *ser* é perfeição, — ou enquanto é um certo e determinado ente, — ou enquanto está em harmonia com as regras dos costumes. No primeiro caso, o ente e *metafísico*, ou *ontológico*, e por isso, a sua bondade é *metafísica*, ou *ontológica*; no segundo, o ente é *físico*, como se encontra na realidade, e a sua bondade é *física*; no terceiro, o ente é *moral*, é um ato *humano*, e a sua bondade é *moral*. — Notamos que um ente, *fisicamente* bom para uns, pode ser, pela diversidade de circunstâncias, *fisicamente* mau para outros; assim o que faz bem aos sãos, faz mal aos doentes. — O ente, enquanto é dotado de bondade *metafísica*, *física* ou *moral*, chama-se *bem metafísico*, *físico* ou *moral*. Ao bem *físico* e *metafísico* refere-se S. Tomás, quando diz: "Ens est *perfectivum* alterius non solum secundum *rationem speciei*, sed etiam secundum *esse*, quod habet in rerum natura" (*De Ver.*, q. 21, a. 1).

2 O ente, enquanto dotado de bondade *honesta*, *útil* ou *agradável*, diz-se *bem honesto*, *útil* ou *agradável*. — O *bem* é o termo do movimento do apetite. O bem *honesto*

e o bem *agradável* são ambos termos *últimos* do movimento do apetite, com a diferença que o bem *honesto* é o termo *último*, enquanto é uma coisa, que o apetite deseja em si mesma e por si mesma, ao passo que o bem *agradável* é o deleite ou o repouso na coisa desejada. O bem *útil* é o termo *médio* ou *parcial* do movimento, porque o apetite tende para o bem *útil*, enquanto, esse é meio para tender ulteriormente para o bem *honesto* (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 6). — O bem *honesto* pode participar também da razão ou natureza — não só do bem *útil*, enquanto pode referir-se a outra coisa (assim a virtude pode referir-se à felicidade), — mas também do bem *agradável*, enquanto, por ser *honesto*, convém ao sujeito, e todo o ente encontra deleite e repouso no que lhe convém. Mas, nem sempre, o bem *agradável* é bem *honesto*; porque um bem pode ser agradável para os sentidos, e não para a razão, e como tal, não é *honesto* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 145, a. 3). — Se um e o mesmo bem pode ser, ao mesmo tempo, *honesto*, *útil* e *agradável*, é claro que essa distinção não se funda na distração do sujeito da bondade, mas na distinção dos diferentes aspectos, sob os quais um e o mesmo bem se considera. — A bondade, — *primeira* e *principalmente*, compete ao bem *honesto*, — *secundariamente* e em relação ao bem *honesto*, compete ao bem *útil* e ao bem *agradável* (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a, 6 ad 2).

*

A *bondade*, ou o *bem* costuma dividir-se também — em *imparticipado* e *participado*, *verdadeiro* e *aparente*, *absoluto* e *relativo*, *essencial* e *acidental*, *objetivo* e *subjetivo*.

a) *Bem imparticipado e participado.* — *Imparticipado* é aquele, cuja *bondade* é, como o *ser*, a sua própria essência, e possui tudo o que tem ou pode ter uma razão de entidade e de bondade, e sem algum limite; tal é Deus, nosso Senhor, que por isso, se chama o Sumo Bem, o Infinito Bem, o Bem por essência. — *Participado* é aquele, cuja bondade não é a própria essência, mas possui apenas aquela bondade, que é exigida pelo gênero, sob o qual está contido; tais são as criaturas, que por isso, se dizem boas *por participação*, enquanto receberam de Deus a bondade, de que são dotadas.

b) *Bem verdadeiro e aparente.* — *Verdadeiro* é o que é *tal* em si, enquanto convém ao ente segundo os ditames da reta razão e leva ao fim último; tal é a virtude para o homem. — *Aparente* é o que, embora convenha a uma faculdade interior, contudo repugna aos ditames da reta razão e afasta do fim último; tal é a vingança. — Há no homem muitas e várias tendências, conforme a multiplicidade e variedade das faculdades. A cada uma destas faculdades corresponde um bem. O bem *verdadeiro* é o que corresponde e convém à tendência principal, regulada pela reta razão, e que não é senão o fim último. O bem *aparente* é *tal* em relação ao fim último, de que afasta, ou pela oposição ao bem, conveniente à tendência principal do sujeito; porque, em relação à faculdade *própria*, é *verdadeiro*, porque realmente lhe convém (*Sum. Th.*, 2-2, q. 53, a. 7).

c) *Bem absoluto e relativo.* — *Absoluto* é o que se considera na própria natureza. *Relativo* é o que se considera em relação aos entes, que ele pode aperfeiçoar e pelos quais pode ser desejado. — Como advertimos, um ente, que é *absolutamente* bom, pode ser *bom* para uns e *mau* para outros; assim, as riquezas, que são um bem *absoluto*,

110. Relações do ente criado com a vontade divina e com a humana. — O ente criado refere-se à vontade divina e à humana, mas de um modo diverso. À vontade divina refere-se *essencialmente*, porque toda a perfeição, que se encontra nas criaturas, procede da livre vontade de Deus; ao passo que à vontade humana só se refere *acidentalmente*, enquanto pela sua perfeição pode atrair o amor da nossa vontade. — Daí resulta que Deus ama as perfeições criadas, quando ainda não existem, e, amando-as, dá-lhes existência; ao passo que o homem não pode amar e não ama as perfeições criadas, senão quando e enquanto existem. Desse modo, as perfeições criadas são *efeitos* do amor de Deus e são *causas* do amor do homem.[1]

---

tornam-se boas ou más, conforme o uso ou o abuso, que delas fazem os homens (*Sum. Th.*, 1-2, q. 18, a. 4).

d) *Bem essencial e acidental.* — *Essencial* é o que deriva da entidade e perfeição da *essência* do ente; assim a *racionalidade* é um bem *essencial* do homem. *Acidental* é o que deriva da entidade e perfeição das *propriedades* do ente; assim a *virtude* é um bem *acidental* do homem. — No mesmo indivíduo, a bondade *essencial* não cresce nem diminui, porque a essência permanece a mesma, até quando o ente existe; mas a *acidental* é capaz de aumento e de diminuição, e está sujeita à mudança e à destruição.

e) *Bem objetivo e subjetivo.* — *Objetivo* é o *bem*, para o qual o sujeito tende, ou é o bem considerado em si mesmo. *Subjetivo* é a *posse* desse bem, ou é o bem considerado enquanto adere ao sujeito. — O bem *subjetivo* não iguala sempre o *objetivo*. Assim, o sumo Bem do homem, considerado *subjetivamente* e em relação ao homem, é *finito*; porque o homem, sendo finito, não pode possuir o Bem infinito por um modo infinito. Só em Deus, o Bem *subjetivo* iguala o *objetivo*, enquanto só Deus possui, por um modo *infinito*, o Bem *infinito*, que é a sua própria Essência.

1 O ente *criado*, assim como se refere à *inteligência* por dois modos: *essencial* e *acidental*, assim também, pelos mesmos dois modos,à *vontade*. Refere-se *essencialmente*, quando depende da vontade no próprio ser, — e refere-se *acidentalmente*, quando não depende da vontade no próprio ser, mas só pode ser por ela desejado ou amado. Ora, o ente criado — depende da vontade *divina* no próprio ser, porque ela é a causa de todas as coisas (*Sum. Th.*, p. I. q, 19, a. 4) e nada sem ela poderia subsistir nem ser o que é, — e só depende da vontade humana, enquanto pode ser por essa desejado ou amado. Logo, o ente criado refere-se — *essencialmente* à vontade divina, e *acidentalmente* à vontade humana. — E, como o juízo relativo a uma coisa deve fundar-se no que lhe convém *essencialmente*, e não no que lhe convém *acidentalmente*, segue-se que o ente criado deve dizer-se *absolutamente bom*, enquanto se refere à vontade divina, da qual depende no próprio ser. — Se o ente criado tem — uma relação *essencial* com a vontade divina, pela qual foi produzido, — e uma relação *acidental* com a vontade

humana, pela qual pode ser desejado, é claro que ele está para a vontade divina, como o efeito está para a causa, e para a vontade humana está como a causa está para o efeito. Desse modo, o ente criado acha-se colocado entre a vontade divina e a humana, e diz-se *bom* com relação a uma e a outra, ainda que por uma razão diferente. A bondade, que é própria do ente criado em relação à vontade divina, é *atual* e *necessária*; a que lhe se atribui em relação à vontade humana, é *potencial* e *contingente*. A bondade *atual* e *necessária* é *anterior* à bondade *potencial* e *contingente*; de modo que, embora não existisse nenhuma vontade finita, o ente criado continuaria a ser e a chamar-se *bom* em relação à vontade divina.

Como a vontade de Deus é a causa de todas as coisas existentes, e como o primeiro ato da vontade é o amor, de que, como da primeira raiz, derivam todos os outros atos do apetite, segue-se que Deus ama todas as coisas existentes, e por um modo diverso e imensamente mais elevado e eficaz que o modo, porque as amam os homens. É o que diz S. Tomás num admirável artigo da *Suma Teológica* (p. I, q. 20, a. 2). Porquanto, todas as coisas existentes são boas: porque todas são dotadas de ser e de perfeição, e todo o ser, toda a perfeição é bem. Mas essas coisas não são boas, senão enquanto são o termo da vontade de Deus; porque a vontade de Deus é a causa das coisas. Logo, Deus quiz e quer algum bem às coisas existentes. Querer um bem a uma coisa é amá-la. Logo, Deus ama todas as coisas existentes. — Mas enquanto nós amamos, movidos pela bondade da coisa amada, Deus ama, criando e infundindo a bondade, que Ele ama e que é uma participação da própria bondade infinita.

S. Tomás adverte que o *amor* pode considerar-se — enquanto é ato do apetite *sensitivo*, — e enquanto é ato do apetite *intelectual*, que é a *vontade*. Considerado enquanto é ato do apetite *sensitivo*, o *amor* importa uma mudança orgânica, é uma *paixão*, e, por isso, não pode atribuir-se a Deus, puríssimo espírito; — considerado enquanto é ato do apetite *intelectual*, ou da *vontade*, não importa por si uma mudança orgânica, é um *sentimento*, e pode e deve atribuir-se a Deus. — O Santo Doutor dá a razão porque o amor é *paixão* enquanto é ato do apetite *sensitivo*, e não enquanto é ato da *vontade*. De fato, a *paixão* importa ou produz uma mudança ou movimento no organismo, sobretudo, no coração. Ora, tal mudança, ou tal movimento depende, como do seu princípio *próximo*, do apetite *sensitivo*; porque a vontade não pode determinar no organismo nenhuma mudança, ou nenhum movimento, senão por meio do apetite sensitivo (*Sum. Th.*, l. c., ad 1).

O *bem*, para o qual tende a nossa vontade, como para o seu próprio fim, não é este ou aquele bem *particular*, mas é o bem *universal*. Tendendo para o bem *universal*, a vontade pode tender e tende para os bens *particulares*, que estão contidos na extensão do bem universal e que constituem o fim *próprio* das outras faculdades. A vontade tende para o bem *particular*, enquanto move a respectiva faculdade para esse mesmo bem; assim a vontade tende para a verdade, enquanto move a inteligência a produzir os atos necessários para a alcançar. E, quando a faculdade movida alcança o seu fim próprio, alcança também o seu fim próprio a vontade motriz (*Sum. Th.*, 1ª-2ªc, q. 9, a. 1; q. 10, a. 1; q. 11, a. 1 ad 2).

111. Todo o ente é bom. —

a) *Todo o ente, enquanto ente, é bom.* — Na verdade, todo o ente, *enquanto ente*, é dotado do ato da existência, e por isso, é, de alguma maneira, perfeito; porque todo o ato é perfeição. Ora, o perfeito enquanto tal, é *bom*; porque, sendo perfeito, é princípio de perfeição, e assim, tem uma razão de *apetibilidade*, por isso, de *bondade*, tanto em relação a si mesmo, como em relação aos outros. Logo, todo o ente é *bom*.[1]

b) *O Ente incriado é bom.* — O Ente *incriado*, que é Deus, é *bom para si mesmo* e *para as criaturas.* — É *bom para si mesmo*; porque é dotado de uma perfeição infinita, pela qual é objeto de um amor e de uma complacência infinita e necessária da parte da sua vontade. — É *bom para as criaturas*; porque, sendo o princípio de toda a perfeição e bondade, de que são dotadas todas as criaturas, é o termo bendito do desejo e da tendência de todas.[2]

---

1 O argumento é de S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 3). — É a verdade é claríssima. Repugna que haja um ente, que não possua a sua entidade, e por isso, que não seja dotado da perfeição, que lhe é própria e conveniente. Ora, essa perfeição é boa, porque é digna de ser desejada, e não pode deixar de ser desejada pelo próprio sujeito (*Sum. Th*, p. I, q. 48. a. 1). Logo, não há ente real, que não seja dotado de bondade, que não seja bom. O Apóstolo disse: "*Omnis creatura Dei bona est*". (*I Timoth.*, IV, 4).

2 *Deus é bom para si mesmo e para as criaturas.*

a) *É bom para si mesmo.* Deus é infinitamente bom; é bom pela sua própria essência. E, não pode deixar de ser assim. A bondade está na razão direta da perfeição. Deus é suma e infinitamente perfeito: é perfeito pela sua própria essência, porque a essência divina é constituída pelo próprio *ser*, e o *ser* é ato, é perfeição. Logo Deus é bom pela sua própria essência. — Só Deus é bom pela sua própria essência; porque só em Deus a essência é uma e a mesma coisa com o ser. A essência da criatura existente tem o *ser*, mas não é o *ser*; e por isso, a criatura, se é boa, porque é dotada de *ser*, não é boa pela sua essência (*Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 3). — A essência divina, sendo a própria perfeição e a própria bondade, é o principal e único objeto *formal* da vontade e do amor divino (*C. Gent.*, l. I. c. 74 e 91). — O amor, com que Deus ama a sua essência, é *adequado* e *necessário*. É *adequado*, porque é infinito, como infinita é a amabilidade da essência; e assim só Deus pode amar dignamente a Deus. É *necessário*; porque, nenhuma faculdade pode ficar indiferente perante o objeto próprio e proporcionado, quando este lhe seja devidamente proposto; ora, a essência divina é o objeto próprio e proporcionado da vontade divina, e é uma e a mesma coisa com essa faculdade. — Como o amor é princípio de gozo e de felicidade, segue-se que Deus, amando infinitamente a própria essência, infinitamente perfeita e boa, é infinitamente feliz e bem-aventurado (*C. Gent.*, I. 90, 91, 102).

b) *É bom para as criaturas.* Quando dizemos que Deus é bom para as criaturas, entendemos que a perfeição divina, por ser o princípio e a fonte de toda a perfeição,

c) *O ente criado é bom.* — O ente *criado* é *bom* em relação *a si mesmo*, a Deus, e *aos outros entes criados.* — É *bom* em relação *a si mesmo*; porque todo o ente criado, enquanto ente, é dotado do *ser*, que é princípio de perfeição, e por isso, é *bom* para a essência, na qual o ser é recebido, como ato na potência. — É *bom* em relação a Deus; porque, possuindo a perfeição, de que Deus o dotou e que é uma participação e uma semelhança da perfeição divina, o ente criado não pode deixar de convir com a vontade do Criador, de atrair a sua complacência, e de manifestar as suas perfeições. — É *bom* em relação *aos outros entes criados*; porque, sendo perfeito, o ente criado pode ser e é um princípio de perfeição para os outros entes, e por isso, pode ser e é o termo das tendências deles.[1]

---

convém ao apetite das criaturas, e que por isso, as criaturas tendem ou se inclinam para Deus, e o desejam, cada uma em conformidade com a própria natureza, ou para conservar a perfeição, se a possuem, ou para a adquirir, se a não possuem. Deus, portanto, será bom para as criaturas, se for o termo dos desejos, o fim último das tendências das coisas criadas. Mas, efetivamente, é assim. "Porquanto, como ensina S. Tomás, o fim último de um agente, enquanto tal, é sempre o próprio agente; porque o artista se serve sempre das obras, feitas por ele, para utilidade própria, e se faz alguma coisa, que é vantajosa para outros, contudo, em última análise, o que ele entende e quer é sempre o próprio bem, útil, ou agradável, ou honesto. Mas, Deus é o Criador de todas as coisas, pois tudo foi feito por Ele, ou, imediatamente, ou por meio das causas segundas. Logo, Deus é o fim último de todas as coisas" (*C. Gent.*, III, 17). Diz a S. Escritura: "*Universa propter semctipsum operatus est Dominus*" (*Prov.*, XIV, 4). — Mas, porque modo tendem as coisas para Deus? Responde o Angélico Doutor: "É necessário que o efeito tenda para o fim pelo mesmo modo, porque o agente opera para o fim. Mas Deus, que é o primeiro agente de todas as coisas, não opera para adquirir, pelo seu ato, alguma perfeição, mas para difundir ou derramar, pelo seu ato, as próprias perfeições; porque Ele não está *em potência* relativamente a alguma perfeição, mas está *em perfeitíssimo ato* relativamente a todas as perfeições, de modo que as pode comunicar às criaturas. Logo, as coisas tendem para Deus, como para o seu fim último, não para adquirir para Ele alguma perfeição, mas para adquirir, para si mesmas, cada uma a seu modo, a bondade divina" (l. c., c. 18). — Se todas as coisas, tendem para Deus, para adquirir, de algum modo, a bondade divina, segue-se que o fim último das coisas é o de se tornarem *semelhantes* ao próprio Criador. "De fato, continua o S. Doutor, todo o ente, pelo seu movimento ou ato, tende para algum bem, como para o fim. Ora, nada participa da bondade, e não é bem, senão enquanto é *semelhante* à primeira Bondade, que é Deus. Logo, todas as coisas, pelo seu movimento ou ato, tendem para a divina *semelhança*, como para o seu fim último" (l. c., c. 19).

1 O ente *criado* é *bom* — em relação *a si mesmo*, — em relação a Deus — e relação aos *outros entes criados.*

a) É *bom* em relação *a si mesmo*. Em todo o ente criado há, como dissemos, uma distinção real entre a *essência* e o *ser*. A *essência* é *potência*; o *ser* é *ato*. E, como todo o *ato* é perfeição e princípio de perfeição, o *ser* é princípio de perfeição para a *essência*, e por isso, para o próprio ente. Ora, tudo o que é perfeito e princípio de perfeição é *bom*. Logo, o ente criado, por causa do *ser*, que possui e de que tira a sua denominação, é *bom* em relação *a si mesmo*. — Por isso, todas as coisas criadas, por uma inclinação natural, tendem para o seu *ser*, como para o seu *fim* (pois o *bem* tem razão de *fim*), — ou enquanto o apetecem, se o não possuem (como a *matéria-prima*), — ou enquanto se repousam e quase se deleitam nele, e com todo o esforço procuram conservá-lo, se a possuem (*De Ver.*, q. 21, a. 2).

b) O ente criado é *bom* em relação a Deus. Quando dizemos que o ente criado é *bom* em relação a Deus, não entendemos que o ente criado convenha a Deus, enquanto possa procurar-lhe algum bem, que Ele não possua, mas entendemos que o ente criado convém à vontade de Deus, e, por isso, é bom em relação a Deus — enquanto *corresponde* à *vontade divina*, — enquanto é *objeto do amor e da complacência da mesma vontade*, — enquanto *manifesta as perfeições divinas*. — O ente criado é bom em relação a Deus, enquanto corresponde à *vontade divina*. De fato, a entidade, de que o ente criado é dotado, deriva da vontade divina; porque essa é a causa de todas as coisas (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 4; I-II, q. 110, a. 1). Derivando da vontade divina, o ente criado não pode deixar de corresponder e convir à mesma vontade, — correspondência e conveniência, em que consiste, propriamente, a razão da bondade e da entidade do ente. Portanto, como a bondade consiste na conveniência do ente com a vontade, devemos concluir que o ente criado é *bom* em relação a Deus. — O ente criado é *bom* em relação a Deus, enquanto *é objeto de amor e de complacência da divina vontade*. Com efeito, a perfeição do ente criado é participação e semelhança da perfeição infinita de Deus. Ora, essa perfeição participada e semelhante à perfeição imparticipada e infinita de Deus não pode deixar de ser objeto do amor e da complacência da vontade do mesmo Deus: porque Ele não pode deixar de amar a sua perfeição em si mesma e em todas as participações e semelhanças, em que ela se reflete e se reproduz. Logo, consistindo a bondade na relação ou conveniência do ente com a vontade, devemos dizer que o ente criado é *bom* em relação a Deus. O nosso Angélico Doutor prova que Deus ama todas as coisas criadas, porque estas são imagens ou participações da sua essência, que Ele ama necessária e infinitamente (*C. Gentes*. l. I, c. 75). Acrescenta o S. Doutor que Deus, não só ama as coisas criadas, mas encontra nelas o seu gozo, a sua satisfação (*C. Gent.*, l. I, c. 90). — O ente criado é *bom* em relação a Deus, enquanto *manifesta as perfeições divinas*. Deus, dando o ser às criaturas, não podia ter e não teve em vista senão a sua bondade infinita, enquanto essa havia de ser representada, por muitos e diferentes modos, pelas perfeições finitas, e por isso, só teve em vista a própria glória, a qual consiste na manifestação e exaltação da Bondade infinita. Essa glória Deus não a quer por si, mas por nós: "*Deus gloriam suam non quaerit propter se, sed propter nos*" (*Sum. Th.*, 2-2, q. 132, a. 1, ad 1). Como as criaturas correspondem aos desígnios de Deus, procuram de algum modo a glória d'Ele, e, por isso, são boas em relação a Deus. — Note-se bem: todas as criaturas, pela sua entidade, que é

Portanto, *ente* e *bem* não se distinguem *realmente*, porque todo o ente é bem, e todo o bem é ente, embora se distingam *logicamente*, enquanto o *bem* exprime uma relação com o apetite, — relação, que o *ente* não exprime.[1]

---

relativamente perfeita, são outros tantos espelhos, que refletem a infinita e absoluta bondade de Deus, de modo que, cada uma delas é uma objetiva manifestação das perfeições divinas, feita às substâncias inteligentes; e por essa forma todos os entes, não só os racionais, mas também os irracionais (por intermédio dos racionais), se unem para dar a Deus, Criador e Senhor de todos, a glória, que Lhe é devida. É nesse sentido que diz o salmista: "*Coeli enarrant gloriam Dei*" (*Ps.* XVIII, 1).

c) O ente criado é *bom* em relação aos *outros entes criados*. Porquanto, se compararmos os entes criados entre si, veremos que um concorre para a perfeição do outro, um é bom em relação ao outro. O acidente é um bem para a substância, para a qual se refere e de que é perfeição. As substâncias materiais aperfeiçoam as espirituais, como o inferior pode aperfeiçoar o superior, e, pela sua vez, são aperfeiçoadas pelas espirituais, enquanto, por meio destas, alcançam o seu último fim, que é a manifestação das perfeições divinas. — Mais tarde, e em lugares próprios, serão devidamente desenvolvidas estas verdades, que são aqui apenas indicadas.

1 *Todo o ente é bem, e todo o bem é ente.* Daí o adágio dos Escolásticos: *ens et bonum convertuntur*. — *Todo o ente é bem.* Porquanto, a bondade *metafísica* é a própria *entidade*, enquanto, por importar uma perfeição,refere-se ou pode referir-se ao apetite. Ora, todo o ente, por isso, mesmo que é ente, é dotado *de entidade*. Logo, todo o *ente é bem*. — *Todo o bem é ente.* Com efeito, o *bem* importa uma perfeição, que se refere ao apetite. Ora, toda a perfeição é uma entidade: porque tudo o que é perfeito, é *ato*, ou é dotado de *ato*, — e o que é *ato*, ou tem o *ato*, é *ser*, ou tem o *ser*, e por isso, é *ente*. Logo, todo o *bem* é *ente*. (*De Ver.*, q. 21, a. 2). — Adverte o Santo que, embora se desejm, além do ser, a sabedoria, a vida, etc., contudo o *bem* não é mais universal do que o *ente*; visto que tudo o que se deseja, deseja-se enquanto é *ente* (*Sum. Th.*, p. I, q. 5. a. 2 ad 4). — Mas, embora *ente* e *bem* se identifiquem na realidade, contudo distinguem-se *logicamente*, pois o conceito de *ente* não é o conceito de *bem*.

*

Das doutrinas expostas derivam os seguintes corolários:

I. *A bondade está na razão direta da entidade*. Porquanto, sendo *bom* o ente enquanto é *perfeito*, segue-se que quanto mais um ente participa da entidade, tanto mais participa, da perfeição, e por isso, da bondade. Diz S. Tomás: "Unum quodque tantum habet de *bono*, quantum habet de *esse*" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 18. a. 1). Logo o ente *real* é melhor que o *possível*; o ente *completo* é melhor que o *incompleto*; o ente *espiritual* é melhor que o *material*; o máximo Ente é o máximo Bem.

II. *A bondade tende a comunicar-se*. Este adágio — *bonum est diffusivum sui* — tem dois sentidos, conforme a *bondade* se considera como causa *final*, ou como causa *eficiente*. — Se a *bondade* se considera como causa *final*, então ela se difunde ou se

112. A bondade metafísica é única e multíplice. — A bondade *metafísica* pode considerar-se em Deus e nos entes criados. — Considerada em Deus, a bondade é *única*; não só porque se identifica com a Essência divina, que é única, mas, porque toda a perfeição e toda a bondade, que se encontra ou pode encontrar-se espalhada nas criaturas, deriva da única e infinita perfeição, que é Deus. — Considerada nas criaturas, a bondade é *multíplice*; porque, sendo muitas e diversas as entidades finitas, muitas e diversas são as perfeições e as bondades das criaturas. — Por isso, assim como única é a verdade divina, princípio e fonte de todas as verdades, e todavia existem muitas e diversas verdades, realmente distintas da verdade infinita; assim também, única é a bondade divina princípio extrínseco e fonte de todas as bondades. Todavia, existem muitas e diversas bondades, realmente distintas da bondade infinita.[1]

---

comunica, enquanto, pela sua perfeição, tem a força de atrair a vontade, ou o apetite, como toda a causa *final* tem a força de mover ou atrair a causa *eficiente* (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4 ad 3; *De Ver.*, q. 21, a. 1 ad 4). — Se a *bondade* se considera como causa *eficiente*, então ela se difunde ou comunica, enquanto pela sua ação procura imprimir nos outros a própria semelhança (*S. Bonav.*, in II *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3). Em ambos os sentidos, o adágio é verdadeiro; visto que nenhum ente opera, como causa *final* ou *eficiente*, senão enquanto é *em ato*, e por isso, senão enquanto é *bom*. (*De Pot.*, q. 3, a. 6). — Se a bondade tende a comunicar-se, é claro que, quanto maior é a bondade, tanto mais intensa e extensa é a sua comunicação. — Todavia, não se segue desse adágio que Deus, por ser a bondade infinita, tenha sido, necessariamente, obrigado a produzir as criaturas, para difundir sobre elas os tesouros da sua bondade; porque, quando se diz que a bondade *tende* a comunicar-se, não se diz que *deve*, mas só que *pode* comunicar-se, sendo o exercício daquela comunicação regulado pela Sabedoria e Vontade de Deus. — Lembramos que em Deus há duas espécies de comunicação: — uma *interna* e *natural*, que dá origem às Pessoas divinas, — outra, *externa* e *voluntária*, que dá origem às criaturas. Diz S. Boaventura: "Bonum summum summe se diffundit; dicendum quod verum est de diffusione *naturali*, sed de *voluntaria*, sive a *proposito*, non est verum. Primo modo est diffusio in processione Personarum, secundo modo in productione creaturarum" (In I *Sent.*, dist. 44, q. 2. a. 1).

1 A Bondade divina é a causa *eficiente*, *exemplar* e *final* de toda a bondade, que se encontra nas criaturas; visto que a bondade finita deriva da Bondade infinita, reproduz a Bondade infinita, tende para a Bondade infinita. Nesse sentido pode se dizer que todos os entes criados são bons pela única Bondade divina, que é o princípio extrínseco do qual a bondade deles deriva. — Mas, embora a Bondade infinita seja a origem e a fonte de toda a bondade finita, contudo, todos e cada um dos entes criados tem uma bondade própria, distinta da Bondade de Deus e da

bondade dos outros entes criados; porquanto a entidade e a bondade das criaturas não é a própria Entidade e Bondade divina, mas é apenas, e não podia deixar de ser, uma remotíssima e deficientíssima *semelhança* da mesma Entidade e Bondade divina (*Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 4). — Se nenhum ente é *bom*, senão enquanto tem em si uma certa semelhança da Bondade divina, deve dizer-se com razão que *Deus é o bem de todo o bem* (*C. Gent.*, l. I, c. 40).

*

Ao *bem* opõe-se o *mal*. — Digamos alguma coisa acerca da *natureza* do *mal*, das suas *espécies*, da sua *existência* e *causa*.

a) Mal. — *Mal* é a *privação da perfeição devida*. — O *mal*, na linguagem comum, é a *privação do bem*. Diz S. Agostinho: "*Nihil aliud est malum, quam privatio boni; sicut nihil aliud est caecitas, quam privatio luminis*" (*Solil.*, c. 5). E, assim como o *bem*, cuja *privação* constitui o *mal*, consiste na *perfeição*, assim também, pode dizer-se que o *mal* é a *privação da perfeição*. — Mas a *privação* não é *simples negação*: porquanto, a *simples negação* não supõe no sujeito nenhuma exigência da perfeição, que se nega, ao passo que a *privação* denota a ausência de uma perfeição, que é naturalmente *devida* ao sujeito, isto é, que a natureza do sujeito exige. Por isso, o *mal* é a *privação da perfeição devida*. Assim, a *ausência da vida* — na *pedra* é um *defeito*, mas não é um *mal*, — no *homem*, é um *defeito* e um *mal*.

b) Espécies do mal. — O *mal* é *físico* e *moral*. — O mal *físico* é a privação de uma perfeição *real*, ou *física*, tal é a cegueira no homem; o *moral* é a privação da devida retidão nos atos livres da criatura racional, tal é o ódio do próximo. — Em relação ao mal *moral*, notamos que o ato livre do homem, — considerado *em si*, é sempre *bom*, porque é uma entidade física, e toda a entidade física é *transcendentalmente* boa, — considerado em ordem ao *bem*, para o qual tende, é *moralmente bom* ou *moralmente mau*, conforme esse bem é *verdadeiro* ou apenas *aparente* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 71. a. 2). — *Leibniz*, além do mal *físico* e do *moral*, distingue o mal *metafísico*, que seria a ausência de uma perfeição *não-devida*. Essa opinião não é aceitável; porque a noção de *mal* importa, como dissemos, não a ausência de uma perfeição qualquer, mas a ausência de uma perfeição *devida*, assim, ninguém dirá que a pedra é má, pelo fato de não ser dotada de razão.

c) O mal existe no bem. — O *mal*, sendo falta ou privação de entidade, não pode existir em si, mas num sujeito; assim a cegueira existe no homem. Ora, todo o sujeito é um *bem*. Logo, o mal existe no *bem*. (*C. Gent.*, l. III, c. 11). — Nem se diga que o mal não pode existir no bem, por este ser contrário àquele; visto que o mal não existe no bem, que lhe é diretamente oposto, mas noutro; assim a *ignorância* não existe na *ciência*, mas na *inteligência*. — De onde se vê o absurdo dos *Maniqueus*, dos *Neoplatônicos*, dos *Gnósticos*, que admitiam a *existência do sumo mal*, isto é, de um *ente inteiramente mau, princípio de todos os males*. Porquanto, o sumo mal é a suma privação do bem, ou é a privação de todo o bem. E, como *bem* e *ente* são uma e a mesma coisa, a privação de todo o bem é a privação de toda a entidade. Ora, a privação de toda a entidade é nada, e o nada não pode existir. Logo, o sumo mal não pode existir

ARTIGO IV
Beleza do ente

113. Beleza. — *Beleza* é a *conveniente unidade na variedade, que agrada a quem a vê*. — Essa definição indica o dúplice elemento da *beleza*: o elemento *objetivo* e o elemento *subjetivo*. O elemento *objetivo*, que constitui propriamente a *essência* da beleza, é a *conveniente unidade na variedade*, isto é, a devida multiplicidade reduzida à devida unidade; o elemento *subjetivo*, que denota o *efeito* da beleza, é o *agrado*, ou a complacência, que ela desperta em quem a vê.[1]

(*Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 3; *C. Gent.*, l. III, c. 15). — De onde se segue também que o *mal*, sendo a privação do bem, é *posterior* ao mesmo bem.

d) A causa do mal é o bem. — O *mal* deve ter uma causa. Essa causa não pode ser o próprio *mal*; porque o *mal* é *nada*, e toda a causa deve ser ente. (*C. Gent.*, l. III, c. 10). — Se a causa do *mal* não pode ser o próprio *mal*, deve ser o *bem*; porque a causa deve ser um ente, e todo o ente é um bem. (*Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 1). — Todavia, o bem — não produz o mal *diretamente*, como se o mal fosse o termo da tendência do bem, porque nenhum ente tende para o seu oposto, — mas produz-lo *indiretamente*, ou *acidentalmente*, enquanto produz um bem, a que está unido o mal, isto é, enquanto produz um bem, ao qual falta alguma perfeição devida. Porquanto, o agente, quando opera, procura assemelhar a si o efeito; e, como ele, por ser em ato, é bom, também o efeito deve ser bom (*De Malo*, q. I, a. 3). — O mal é produzido pela ação da causa boa, mas naturalmente deficiente, e pode derivar — ou da falta de energia na própria causa, — ou da falta de capacidade no órgão ou no instrumento, — ou da falta de disposição na matéria; assim a ignorância deriva do defeito ou da falta da força intelectual, o coxear depende da imperfeição da perna, o monstro deriva da incompleta evolução do gérmen (*Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 1).

1 Nada mais vulgar do que o uso do termo "*beleza*"; mas nada mais difícil do que a determinação da *essência* dela. Quando é que uma coisa se diz *bela*? S. Tomás responde que uma coisa se diz *bela*, quando *agrada a quem a vê*: "*Pulchra sunt, quae visa placent*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 4 ad 1). Para a *beleza*, pois, são necessárias duas coisas: a *visão* e o *agrado*. — A *visão*, indispensável para uma coisa despertar *agrado*, ou *complacência*, não denota, exclusivamente, o ato da faculdade sensitiva da vista, mas, denota o ato de toda e qualquer faculdade *perceptiva*, quer sensitiva quer intelectual. Por isso, o mesmo S. Doutor, noutro lugar, diz em geral que uma coisa é bela, quando a sua *percepção* agrada: "*Pulchrum est id, cujus apprehensio placet*" (*Sum. Th.*, 1-2. q. 27, a. 1 ad 3). — Se, na definição da *beleza*, o termo *visão* se emprega à preferência do termo *percepção*, a *razão* é que, para um objeto ser devidamente apreciado e assim agradar, é necessária uma percepção *clara* e *evidente*, e semelhante percepção é denotada perfeitamente peto termo *visão*. — O *agrado*, ou a *complacência*, que tem o seu princípio e a sua causa na *visão*, — não é apenas aquele descanso, que se encontra na

verdade conhecida e que se chama *certeza*, — mas é um sentimento especial de prazer e de suavidade, que nasce da contemplação da coisa, que é *bela*. A razão, porque uma coisa *agrada* a uma faculdade, é a *semelhança* entre essa coisa e essa faculdade; pois todo o ente encontra o seu agrado no que lhe é semelhante. — A *visão* e o *agrado* são coisas inseparáveis; se uma delas faltar, faltará também a *beleza*. — Essa definição da *beleza*, comum entre os Escolásticos e recebida também por Leibniz, indica, como a definição da *bondade* (*bonum est quod omnia appetunt*), o *efeito*, que a *beleza* produz e que é o de *agradar* a quem a contempla, — e denota as *faculdades*, a que se refere e que são: a *perceptiva* e a *apetitiva*.

Mas essa definição, descreve-se o *efeito*, que a *beleza* produz no sujeito, que a contempla, não determina os elementos *objetivos*, que constituem a *essência* da mesma *beleza* e que são os princípios de semelhante efeito. — E, quais serão os elementos *objetivos*, que, vistos ou percebidos, produzem agrado e complacência? Os filósofos não estão de acordo nesse ponto. Para a *beleza*, diz o nosso Angélico Mestre, são necessários três elementos: a *integridade*, a *proporção* e a *claridade*. É necessária a *integridade*, porque uma coisa, a que falte alguma propriedade ou perfeição, é naturalmente deforme. É necessária a *proporção*, porque não pode ser bela uma coisa, se não tiver a conveniente disposição de cada uma das partes em relação a si mesma e ao todo. É necessária a *claridade*, porque uma coisa, para agradar, deve ser vista, e não pode ser vista, se não é dotada de luz, que a torna visível, e, de fato, uma coisa se chama bela, quando é revestida de uma cor nítida (*Sum. Th.*, p. I, q. 39, a. 8). — Noutros lugares, o Angélico, seguindo a doutrina de S. Diniz, reduz a dois os elementos da *beleza*: à *claridade* e à *devida proporção*. (*Sum. Th.*, 2-2, q. 115, a. 2; q. 180, a. 2 ad 3). Mas, percebe-se facilmente que a *devida* ou *conveniente proporção* exige e encerra a *integridade*; porque uma coisa, à qual falte algum elemento ou alguma perfeição devida, é destituída, pelo menos parcialmente, da devida proporção ou comensuração de partes, necessárias para o mesmo ente operar e alcançar o próprio fim. (IV *Sent.*, dist. 44, q. 3. a. 12, c. 1). — Noutras passagens, S. Tomás aponta apenas a *devida proporção*, dizendo: "Pulchrum in *debita proportione* consistit" (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4 ad 1). Na verdade, uma coisa é e se diz *bela*, quando e porque agrada a quem a vê ou contempla. Ora, uma coisa não agrada a quem a vê ou contempla, senão enquanto é devidamente proporcionada, visto que as nossas faculdades perceptivas, quer intelectuais quer sensitivas, são dotadas de maravilhosa proporção, ou harmonia, e cada ser encontra agrado ou complacência no que lhe é semelhante. Logo, a *devida proporção* é o verdadeiro constitutivo, a própria razão formal da *beleza*. Na *devida proporção* está contida a *claridade*; porque essa *proporção* tem a capacidade de se manifestar às faculdades perceptivas e por isso, é dotada de luz, sendo luz tudo o que torna visíveis ou manifestas as coisas.

A *beleza*, portanto, consiste essencialmente na *proporção*. — *Proporção*, como dissemos, é a conveniente disposição de cada uma das partes em relação a si mesmas e ao todo. — As partes, a que se refere a proporção, não são apenas as partes quantitativas da matéria, mas são também as faculdades de uma essência, ou as propriedades de uma substância, ou as energias de uma natureza, ou as ações de

114. Diferença entre a beleza, a verdade e a bondade. — A *beleza*, embora, por se fundar na *entidade*, ou na *forma* das coisas, suponha a *verdade* e a *bondade*, contudo difere de uma e de outra. Com efeito, enquanto a *verdade* importa, exclusivamente, a *visão*, e, por isso, só diz relação à faculdade *perceptiva*, enquanto a *bondade* importa, exclusivamente, o *agrado*, e, por isso, só diz ordem à faculdade *apetitiva*, a *beleza* importa, ao mesmo tempo, a *visão* e o *agrado*, e, por isso, interessa, simultaneamente, a faculdade *perceptiva* e a *apetitiva*.[1]

---

um suposto, etc. A *proporção*, pois, importa uma *ordem*, e é *ordem*; porque a *ordem* não é senão a devida disposição de muitas e várias coisas para um fim comum. Como a *ordem*, a *proporção* supõe e importa a *variedade na unidade*, ou a *unidade na variedade*. Logo podemos concluir que a *beleza*, considerada nos seus elementos *objetivos*, é a *unidade na variedade* (Cf. André, *Essai sur le beau.* disc. I). A *variedade* ou *multidão* das partes, ou dos elementos, é como que a *matéria* da beleza; a *unidade*, ou *disposição*, é a *forma*, como diz S. Agostino: "*Omnis pulchritudinis forma est unitas*" (*De vera Relig.*, c. 41). Desse modo, a *unidade*, assim como, precede a *verdade* e a *bondade*, assim também, precede a *beleza*, e dessa é fundamento e forma. Tudo o que é belo, é dotado de unidade, mas de uma unidade, que penetra os vários e diversos elementos, às vezes, aparentemente, irredutíveis e, pela sua enérgica ação, os reúne, conserva e domina. — Por isso, muitos autores sustentam que o constitutivo *essencial* da beleza consiste na *proporção*, ou na *ordem*, ou na *simetria*, ou na *medida*, ou na *disposição*, ou na *harmonia*, e que, onde se encontra uma dessas ou semelhantes coisas, aí se encontra a beleza. *Platão* escreveu: "Em todas as coisas, a *medida* e a *proporção* constituem a beleza" (*Philébe*, trad. *Cousin*, t. II, p. 461). *Aristóteles*: "As formas *essenciais* do belo são a *ordem* e a simetria" (*Met.* XIII, 3; *Poétique*, c. 7). *S. Agostino*: "Nada é *ordenado*, que não seja belo: '*nihil est ordinatum, quod non sit pulchrum*'" (1. c.) *Bossuet*: "A beleza consiste na *ordem*, isto é, na *disposição* e na *proporção*... Julgar da beleza é julgar da *ordem*, da *proporção* e da *disposição*" (*De la conn. de Dieu et de soi même*, I, 8).

Reunindo em uma as duas definições apresentadas, — a que denota o *efeito* da beleza e a que indica a sua *essência* ou *natureza*, — podemos dizer que a *beleza* é o conveniente unidade na variedade, a qual agrada a quem a vê ou contempla: *pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet.* A *conveniente unidade na variedade* é, como dissemos, o elemento *objetivo* e constitui propriamente a *essência* ou *natureza* da beleza; o *agrado*, ou a *complacência*, que a beleza desperta no ânimo de quem a *vê* ou *contempla*, é o elemento *subjetivo* e denota o seu *efeito*.

1 A *verdade*, a *bondade* e a *beleza*, como também a *unidade*, sendo atributos *transcendentais* do ente, convém a todo o ente, enquanto *tal*. De onde se segue que esses atributos se fundam na própria *entidade* e por isso, na própria *forma* das coisas; porque o ente é o que é pela sua *forma*. De fato, é sempre pela sua *forma* que o ente é *uno*, é *verdadeiro*, é *bom*, é *belo*. É *uno* pela sua *forma*; porque o princípio, que dá a

unidade, é o mesmo que dá o *ser*; ora, a forma é o princípio do *ser*. É *verdadeiro* pela sua *forma*; porque o ente é *verdadeiro*, enquanto corresponde aos arquétipos divinos; ora, corresponde a esses arquétipos pela sua *forma*. É *bom* pela sua *forma*; porque uma coisa é *boa*, quando é *perfeita*, e a forma é a origem de toda a perfeição. É *belo* pela sua *forma*; porque essa produz a unidade o a variedade, de onde o nome de *formosa* dado a uma coisa bela. — Fundando-se na mesma *forma*, os atributos *transcendentais* são uma e a mesma coisa quanto ao *sujeito*. Todavia, embora esses atributos sejam uma e a mesma coisaem relação ao *sujeito*, em que se fundam e de que derivam, e um suponha outro, a razão de um difere sempre da razão de outro.

É certo que a *beleza* supõe a *verdade* e a *bondade*, porque o nosso espírito, crendo para a verdade e para o bem, nunca encontrará o seu agrado, a sua satisfação na falsidade, conhecida como tal, ou numa coisa destituída de algum elemento conveniente. Mas não é menos certo que a *beleza* difere tanto da *verdade*, como da *bondade*. — Difere da *verdade*. Porquanto, a *beleza* diz mais alguma coisa, que não diz a *verdade*. A *verdade* importa apenas uma relação com a inteligência; ao passo que a *beleza* interessa não só as faculdades perceptivas, mas também as apetitivas. — Difere da *bondade*. Com efeito, a *bondade* exprime simplesmente a complacência, o agrado, que deriva da *posse* do que se diz e é bem; enquanto a *beleza* denota aquela complacência, aquele agrado, que deriva da visão ou do conhecimento do que se diz e é belo. Quer isso dizer que a *bondade* agrada pela sua *posse*, não pelo seu *conhecimento*; ao passo que a *beleza* agrada pelo seu *conhecimento*, e não pera sua *posse*. O *conhecimento* não é apenas uma *condição* da *beleza*, como o é da *bondade*, mas é a sua verdadeira *causa*; pois o belo não é o que, tendo sido conhecido, agrada, mas é o que agrada enquanto e porque é conhecido. Por outras palavras: há uma diferença entre o agrado da *posse* e o agrado da *admiração*. O agrado da *posse* é o repouso da alma na coisa *conveniente*; o agrado da *admiração* é o repouso da alma na contemplação de uma coisa *admirável*. O primeiro agrado é o efeito natural da *bondade*, e o segundo é o efeito natural da *beleza*; porque o que nos agrada na *bondade* é a sua *posse*, e o que nos agrada na *beleza* é a sua *contemplação*. Desse modo, a *bondade* refere-se imediata e diretamente à faculdade apetitiva, e mediata e indiretamente à faculdade perceptiva; ao passo que a *beleza* se refere imediata e diretamente à faculdade perceptiva, e mediata e indiretamente à faculdade apetitiva. Daí se segue que a *bondade* tem razão ou índole de causa *final*, e a *beleza* tem razão ou índole de causa *formal*. A *bondade* tem razão ou índole de causa *final*; porque é objeto de desejo, e para ela a faculdade apetitiva tende como para a coisa, que lhe convém; — a *beleza* tem razão ou índole de causa *formal*; porque a *beleza*, como dissemos, refere-se à faculdade perceptiva, e a percepção se efetua enquanto a *forma* da coisa, que é percebida, imprime a sua semelhança na faculdade, que percebe (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4 ad 1; I-II, q. 27, a. 1 ad 3).

São inumeráveis as definições de *beleza*, dadas pelos escritores de todos os tempos. Para uns, a beleza é o *esplendor da verdade*, — para outros, é o *esplendor do bem*, — para outros, é o *esplendor da perfeição*, — para outros, é o *esplendor da ordem*, — para outros, é a *conveniente disposição dos elementos de um todo*, etc. — Como

115. — Espécies de beleza. — A *beleza* pode ser — *ideal* ou *real*, — *natural* ou *artística*, *substancial* ou *acidental*, — *material* ou *imaterial*.

a) *Beleza ideal e real*. — A *ideal* é um tipo de perfeição, formado pela inteligência, que serve de modelo para a produção das obras da arte, ou com o qual comparamos os entes, julgando-os mais ou menos belos, conforme mais ou menos se aproximam dele. — A *real* é a que se encontra nos entes, que existem na realidade, independentemente da nossa inteligência; tal é a beleza do céu, de uma flor, etc.[1]

b) *Beleza natural e artística*. — *Natural* é a que Deus, Autor da natureza, espalhou nas criaturas; tal é a beleza do sol, das estrelas, etc. — *Artística* é a que o artista humano espalhou nas produções do seu gênio.[2]

c) *Beleza substancial e acidental*. — *Substancial* é a que existe nas *substâncias*; tal é a beleza do homem. — *Acidental* é a que se encontra nas *propriedades acidentais* e nas *operações*; tal é a beleza da virtude.[3]

---

se vê, algumas dessas definições confundem a *beleza* com a *verdade*, outras com a *bondade*. O critério, que mostra se uma definição da beleza é, ou não, legítima, consiste em averiguar se essa definição convém exclusivamente a todas as coisas, *quae visa placent*.

1 A beleza *ideal*, ou, simplesmente, o *ideal*, existe na inteligência divina e na humana; mas só na divina é um tipo perfeitíssimo e absoluto. O homem não pode conceber o que é *esse ideal divino*; porque o não contempla em Deus, mas só nas coisas criadas, que o exprimem, e representam de um modo inadequado. E, ainda que o concebesse, nunca poderia *compreendê-lo*, porque é infinito. Diz *Cousin*: "O ideal afasta-se constantemente, à medida que nos aproximamos dele. O seu último termo está no infinito, isto é, em Deus; ou, para falar mais exatamente, o verdadeiro e absoluto ideal é o próprio Deus" (*Du Vrai. du Beau et du Bien*, 7º leçon). — O *ideal* não é uma ficção meramente subjetiva. Porquanto, o ideal *supremo*, que é o da inteligência divina, não só é objetivo, mas é a primeira e infinita realidade, é a plenitude do ser; e o ideal *próximo*, que é o da inteligência criada, tem sempre a sua base na objetividade, como dissemos, tratando das idéias *universais*. — A beleza *ideal* é superior à *real*, enquanto o tipo dificilmente se exprime e se reproduz em toda a sua perfeição, ou pela impotência do artista, ou pela natureza da matéria, ou por qualquer outro impedimento.

2 Beleza *artística* é a que o artista concebe e exprime por meio de sinais e imagens sensíveis. — Pode referir-se à vista, ao ouvido, à imaginação. Daí as cinco *belas artes*.

3 A beleza *acidental* compete, principalmente, aos atos da inteligência e da vontade. — Quando um discurso tem todos os elementos ordenados e iluminados pela verdade, que exprimem, esse discurso é dotado de beleza *intelectual*. — Quando o ato da vontade é perfeito em todas as suas relações, então manifesta-se à inteligência pelo esplendor, que emana da virtude, e, por isso, tem beleza *moral*.

d) *Beleza material e imaterial.* — *Material*, ou sensível, é a que é própria dos entes *materiais*; tal é a beleza de uma pedra. — *Imaterial*, ou *espiritual*, é própria dos entes *imateriais*; tal é a beleza da alma humana. — À beleza *imaterial* reduz-se a beleza *moral*, própria dos atos *humanos*.[1]

116. Faculdade perceptiva da beleza material. — A faculdade perceptiva da beleza *material*, ou *sensível*, não é propriamente o sentido da *vista*, ou do *ouvido*, mas é a *inteligência*, precedida e auxiliada por um ou outro desses sentidos. Porquanto, a beleza *material*, ou *sensível*, consiste na devida proporção, ou unidade, ou harmonia das várias partes materiais, ou sensíveis. Ora, se o sentido da vista ou do ouvido pode perceber as *partes materiais*, ou *sensíveis*; só a inteligência pode perceber a *devida proporção*, ou *unidade*, ou *harmonia* dessas partes; não só porque só a inteligência, por ser uma faculdade espiritual, pode perceber objetos imateriais, como são a proporção, a unidade, a

1 Todos admitem a beleza *material*; mas nem todos admitem a *espiritual*. Nem admira. Quem professa o *materialismo*, não quer admitir senão o que é matéria. E, contudo, deviam os materialistas considerar que as próprias coisas materiais são belas não tanto pelo que são em si mesmas, quanto pelo que exprimem. A natureza é imensamente bela, mas só e enquanto exprime os inefáveis atributos de Deus. — A beleza *imaterial* existe. Essa beleza, de que são dotados os entes imateriais, não é e não se chama beleza por *analogia*, por uma certa semelhança com a beleza *material*; mas é beleza em si e por si. Não só: mas a beleza existe mais propriamente nos entes imateriais do que nos materiais. Com efeito, todos os elementos. ou caracteres, que constituem a beleza, e que são a proporção, a ordem, a harmonia, a unidade na variedade, são coisas mais imateriais do que materiais. E se, como veremos, a inteligência é a faculdade perceptiva da beleza, é claro que a beleza é mais uma coisa imaterial do que uma coisa material. — Tanto na beleza *material*, quanto na *imaterial*, devem encontrar-se os elementos, que constituem a essência da beleza. Mas há diferença. Na beleza *material*, os elementos são *materiais*, e a claridade deriva da *cor*, sobretudo da *figura*. Na beleza *imaterial*, os elementos são *imateriais*, e a claridade consiste na evidência da forma, ou da verdade, ou da perfeição. A beleza *imaterial* é tanto superior à *material*, quanto o espírito é superior à matéria. — S. Tomás ensina que, onde se encontra a proporção, ou a ordem, estabelecida pela razão, aí se encontra a beleza. Por isso, a vida contemplativa, ou a contemplação, que é ato da faculdade racional, é por si e essencialmente bela (*Sum. Th.*, II-II, q. 180, a. 2 ad 3).

Dizemos que à beleza *imaterial* se reduz a beleza *moral*. A beleza *moral* consiste na *honestidade*, enquanto os atos humanos são regulados pela luz da razão e convêm com as eternas e imutáveis regras dos costumes. De fato, a linguagem familiar dá a estas duas palavras — *honesto* e *decoroso* — uma e a mesma significação (*Sum. Th.*, II-II, q. 145, a. 2).

harmonia das coisas, mas, também, porque, para se apreciar a devida proporção, ou unidade, ou harmonia de uma coisa, é necessário possuir o tipo da perfeição própria do todo e de cada uma das partes, e este tipo só existe na inteligência.[1]

117. Faculdade perceptiva da beleza imaterial. — A faculdade perceptiva da beleza *imaterial* é exclusivamente a *inteligência*. Porque essa beleza escapa, quanto a todos os seus elementos, ao alcance dos sentidos, e um objeto exclusivamente *imaterial* só pode ser percebido por uma faculdade exclusivamente imaterial, como é a inteligência. — Todavia, a inteligência, na percepção da beleza *imaterial*, precisa

---

1 A *essência* da beleza *natural* consiste na devida proporção, ou unidade, ou harmonia das partes materiais. As partes materiais constituem o elemento *material* dessa beleza; a devida proporção, ou a unidade, ou a harmonia, é o elemento *formal*. A faculdade, que percebe o elemento *material*, deve ser o sentido, porque o objeto desse é particular, e por isso, o material, o sensível; mas a faculdade, que percebe o elemento *formal*, deve ser a inteligência, porque o objeto dessa é o universal, e por isso, a ordem, a conveniência, a harmonia, a forma do ente. Os sentidos percebem uma coisa *bela*, mas só a inteligência percebe a *razão* da beleza de uma coisa, porque só ela possui o tipo abstrato da beleza, com o qual compara a coisa, que se diz bela. — Desse modo, a percepção da beleza *material* começa pelos sentidos, e completa-se pela inteligência e na inteligência.

Os sentidos, que precedem e auxiliam a inteligência na percepção da beleza material, são principalmente a *vista* e o *ouvido*. Porquanto, a beleza, como diz S. Tomás, refere-se à faculdade cognitiva: "*Pulchrum respicit vim cognoscitivam*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4 ad 1). Portanto, entre os sentidos, os que melhor percebem a beleza são os que apresentam maior delicadeza e pureza no seu modo de perceber. Tais são os sentidos da *vista* e do *ouvido*. De fato, o bom senso sempre atribuiu a beleza aos objetos da vista e do ouvido, e, assim, diz ser bela uma paisagem e uma música, mas nunca chamou belo o sabor, nem belo o cheiro. (*Sum. Th*, I-II. q. 27, a. 1 ad 3). — A *vista* é mais nobre que o *ouvido*, porque é mais imaterial e alcança maior número de objetos. (*In I ad Cor.*, c. 12, l. 3).

De onde se vê o erro de *Darwin*, que atribui também aos animais, sobretudo às aves, a percepção da beleza material. Como é evidente, o escritor inglês segue a opinião de Beaumgarten, que reserva, exclusivamente, para os sentidos o conhecimento da beleza. — Mas essa opinião é falsa. Os animais poderão receber uma impressão agradável, produzida nos seus sentidos por um objeto belo (assim o cavalo recebe uma agradável impressão ao ouvir uma bela melodia); mas nunca poderão *julgar* da beleza do objeto, porque, para isso, é necessário possuir a *idéia abstrata* de beleza e, por isso, a *faculdade de abstrair*, — idéia e faculdade, que os animais não possuem, como mais tarde provaremos. Logo, a faculdade *estética* (isso é, perceptiva da beleza) não compete aos animais.

do auxílio dos sentidos, não só porque da beleza *material* subimos ao conhecimento da beleza *imaterial*, mas, também, porque não podemos exprimir a beleza *imaterial* senão por meio de uma imagem material, ou sensível, que a represente.[1]

118. O Ente incriado é belo e princípio da beleza criada.

a) *O Ente incriado é belo.* — O Ente incriado, que é Deus, será belo, se possuir todas as perfeições, convenientes à sua natureza e reduzidas à devida unidade; pois a beleza é a devida unidade na variedade. Ora, o Ente incriado, pelo fato de ser incriado, possui perfeições infinitas, que

1 A beleza, embora considerada, em si mesmo, e de um modo absoluto, não importe e não exija o elemento sensível, todavia considerada em relação ao homem é uma coisa sensível e espiritual, ao mesmo tempo. E a inteligência, assim como própria e, principalmente, percebe o imaterial na matéria, assim também, percebe e se representa a beleza, por si imaterial, num invólucro sensível. Nem admira. O homem, naturalmente, composto de matéria e de espírito, deve reproduzir nos seus atos esse dúplice elemento: visto que o ato é proporcionado ao ser. Diz S. Tomás: "Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intelectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus" (*De mem. et remin.*, l. 2). — A imaginação, longe de ser um obstáculo para a nossa inteligência, é um apoio. A imagem não só fixa e concentra a inteligência num objeto determinado e, assim, obsta a que essa faculdade vagueie e desperdice a própria energia, mas também nos torna possível, de algum modo, o conhecimento dos seres incorpóreos e imateriais; porque, como diz o Angélico, "os seres incorpóreos, que não podem ser representados por uma imagem própria, são conhecidos por nós enquanto os comparamos com os seres corpóreos, de que temos uma imagem própria" (*Sum. Th.*, p. I, q. 84, a. 7 ad 3). — O mesmo auxílio presta a imaginação à inteligência na percepção da beleza *imaterial*. A luz dessa beleza, como a de todo o inteligível puro, deslumbraria a fraqueza da nossa inteligência, se nos aparecesse como é em si mesma; e, por isso, é necessário que, para se tornar acessível à nossa vista, fique como que toldada por um véu e se nos apresente envolvida em cores mais proporcionadas aos nossos sentidos, de modo que, torne-se *beleza humana*. Tal é a obra da imaginação.

De onde se segue que a faculdade *estética*, a que julga da beleza, não é única e simples, mas é multíplice e composta, é espiritual e sensitiva ao mesmo tempo, porque se auxilia da *vista*, do *ouvido*, da *imaginação*, e da *inteligência*, sendo, contudo, a inteligência a que exerce a parte principal. — Note-se que a inteligência, — na percepção da beleza *material*, encontra nos sentidos o *co-princípio* do ato perceptivo, enquanto o sentido percebe o elemento *material* e a inteligência percebe o elemento *formal* da beleza, e por isso, o sentido e a inteligência constituem o princípio *adequado* do ato perceptivo da beleza, — ao passo que, na percepção da beleza *imaterial*, a inteligência é o princípio *adequado* do ato perceptivo, pois a beleza *imaterial* só pode ser percebida pela inteligência, e os sentidos são a *condição*, embora indispensável, que nos torna acessível essa beleza.

constituem a sua única e simplicíssima Essência. Logo, o Ente incriado é belo. — O Ente incriado não só é belo, mas é a *própria beleza*; porque o atributo, em Deus, é uma só coisa com a essência.

b) *O Ente incriado é princípio da beleza criada.* — A beleza criada, por ser criada, é uma coisa finita e contingente. Ora, uma coisa finita e contingente não tem o seu princípio em si mesma, mas no Ente incriado, que a produziu. Logo, o Ente incriado é princípio da beleza criada.[1]

---

1 Deus contém em si todas as perfeições criadas num grau infinitamente elevado e sem nenhuma imperfeição. Diz S. Tomás: "Oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione" (In I *Sent.*, dist. 2, q. 1 ad 2). Mas essa ínfima variedade subsiste numa única e simplicíssima unidade, que é a Essência divina; pois Deus *est maxime unus* (*Summ. Th.*, p. I, q. 11, a. 4). Pode aplicar-se à perfeição de Deus o que S. Agostinho disse da sua sabedoria: "Simpliciter multiplex, et multipliciter uniformis" (*De Civ. Dei*, l. 12, c. 18). Logo, Deus é belo. Diz S. Tomás: "Deus, quamvis sit simplex in substantia, est tamen multiplex in attributis, et ideo resultat summa pulchritudo" (Op. *De pulcro*). — Deus não só é belo, mas é a própria beleza. A beleza de Deus não é acidental, mas subsistente, e se identifica com a sua essência. Por isso, Deus, assim como, é a sua divindade, assim também, é a sua beleza. Diz S. Tomás: "Pulchritudo est in Deo, et est prima et summa pulchritudo" (*De Dio. Nom.*, c. 3, l. 8). — É a sua beleza, e é o princípio de toda a beleza, de que são dotadas as criaturas. Diz S. Tomás: "Pulchritudo, quae est forma primi agentis, facit pulchriludinem etiam effective" (*Op. De pulchro*). Por isso, a beleza das criaturas é ama participação e uma semelhança da infinita beleza divina. Escreve o mesmo S. Doutor: "Pulchritudo creaturae nihil aliud est quam similitudo divinae pulchritudiuis in rebus participata" (*De Div. Nom.*, c. 4, l. 5). — A beleza das criaturas é uma imitação da beleza divina; mas essa imitação é infinitamente inadequada e inferior ao arquétipo divino, e pode dizer-se que a beleza das criaturas não é bela em comparação da beleza divina. S. Agostinho, falando da beleza divina, assim se exprime: "Cuius *imitatione* pulchra, cuius *comparatione* foeda sunt omnia" (*De ordine*. l. 2, c. 19).

Mas, a Fé descobre-nos uma outra razão de beleza em Deus. A única Essência divina subsiste numa pluralidade de Pessoas. Uma pluralidade real é a expressão da mais perfeita unidade! A distinção e a ordem, que entre os atributos divinos é apenas *lógica*, entre as Pessoas divinas é *real*. (In I *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2). Deus, pois, revela-se a nós, na sua vida íntima, como a forma da mais pura e sublime harmonia, como a infinita e essencial beleza. — A beleza divina, embota, por ser um atributo *absoluto*, seja comum às três Pessoas divinas, contudo, *atribui-se* e se *apropria* ao Filho; pois tem uma semelhança especial com o que é *próprio* da segunda Pessoa da Santíssima Trindade. De fato, o Filho é a *Imagem* e é o *Verbo* do Pai. Como *Imagem*, Ele é semelhantíssimo ao Pai, e, por isso, é imensamente belo; porque uma imagem se diz e é bela, quando representa, fielmente, o objeto. Como *Verbo*, é luz e esplendor da inteligência; ora, a luz e o esplendor são coisas imensamente belas (*Sum. Th.*, p. I, q. 39, a. 8).

119. Todo o ente criado é belo.

a) Todo o ente criado é dotado de uma forma, pela qual é constituído numa determinada espécie. Ora, essa forma, sendo uma participada semelhança da belíssima Essência divina, não pode deixar de ser bela. Logo, todo o ente criado é belo.[1]

Essa beleza infinita do Verbo quis Deus manifestá-la — de algum modo na criação (pois bens fez tudo pelo seu Verbo), — mas de um modo imensamente elevado no adorável Mistério da Encarnação. — Esse Mistério, já por si, importa uma beleza inefável. A unidade na variedade, que é a razão da beleza especial da SS. Trindade, é também a razão da beleza do Filho de Deus feito homem. No primeiro Mistério, temos a unidade da natureza na pluralidade das Pessoas; no segundo, temos a unidade da Pessoa na pluralidade das naturezas. E se a beleza é tanto mais perfeita e pura, quanto mais íntima é a união dos elementos, quanto deve ser bela a união das duas naturezas — divina e humana — na única Pessoa do Verbo, — união, que, como diz S. Tomás (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 9), é *maxima unionum*!... A beleza divina, comunicada substancialmente à Humanidade do Verbo, fez com que Jesus fosse chamado e seja, realmente, *speciosus forma prae filiis hominum* (Ps. XLIV, 3). — Como deve ser bela a *Alma* de Jesus! A alma humana, bela pela sua natureza espiritual, una na essência e multíplice nas faculdades, torna-se imensamente mais bela pela graça, a qual, sendo uma participação da Essência divina, é bela e princípio de beleza. Mas quem poderá compreender a beleza da Alma de Jesus, — a mais perfeita das almas, saídas das mãos de Deus e revestida de uma graça quase infinita? (Cf. *Sum. Th.*, p. III, q. 7, a. 11). — É bela a Alma de Jesus, mas é belo também o seu *Corpo*. Formado milagrosamente do sangue imaculado da mais pura das Virgens, o Corpo de Jesus é imensamente belo, não só porque é dotado de integridade, de proporção e de um conveniente colorido, mas também e especialmente porque é unido àquela Alma e à própria Pessoa do Verbo. A Alma devia refletir e comunicar a sua luz de pureza e de amor ao Corpo, sobretudo à face; e a Divindade, embora oculta, devia de algum modo revelar-se através do véu humano, como se manifesta o sol através de uma branca nuvem. Diz S. Tomás: "Jesus possuiu em grau supremo a beleza e formosura, que convinha ao seu estado, e a sua face resplandecia de uma luz divina, de modo que se impunha à veneração de todos, como diz Agostinho" (*In Ps.* XLIV). Jesus, pois, é belo enquanto Deus e enquanto Homem. Assim como, a sua Divindade é candor de luz eterna, espelho imaculado da Majestade de Deus e Imagem perfeitíssima da sua Bondade (*Sap.*, VII. 26), assim também, a sua Humanidade é um espelho candidíssimo, que reflete vivamente a infinita beleza do Verbo. Como será grande a nossa felicidade na eterna contemplação da beleza de Jesus!

1 Toda a criatura, diz S. Tomás, é constituída na espécie própria, enquanto participa, de algum modo, da semelhança da essência divina. "Unaquaeque criatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 15, a. 2). Ora, o que constitui o ser na espécie é a *forma substancial*. Portanto, a forma é semelhante à Essência divina. Com efeito, Deus

opera pela sua essência; e, como o agente imprime a própria semelhança em tudo o que faz, segue-se que a forma das criaturas é uma semelhança da Essência divina. Se a Essência divina é infinitamente bela, deve ser bela, ainda que por participação e de um modo finito, a forma das criaturas. — Por outras palavras: todas as coisas são criadas em conformidade com os arquétipos da inteligência divina, que são a própria Essência divina, enquanto infinita e, diversamente, imitável fora de si mesma. Sendo infinitamente belos os arquétipos divinos, não pode deixar de ser bela a sua expressão e manifestação na realidade finita. — A *forma* é a razão da beleza nas criaturas, não só enquanto é uma *imagem* da Essência divina, mas também, enquanto é uma *fiel* imagem ou uma *fiel* reprodução dos arquétipos divinos. Queremos dizer que, mesmo prescindindo da beleza do arquétipo divino, a forma das criaturas é bela, porque é uma reprodução exata do correspondente arquétipo divino. Na verdade, para uma imagem ser bela não se requer senão que, represente fielmente uma coisa, embora essa seja feia. Diz S. Tomás: "Videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentet rem, quamvis turpem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 39, a. 8). Portanto, a forma é bela não só pela *coisa*, que é representada e que é o arquétipo divino, mas também pelo *modo*, porque representa esse arquétipo. — Pode dizer-se também que a *forma* é causa de beleza, porque é bela *em si mesma*. Com efeito, toda a forma é uma coisa simples na essência, mas multíplice nas propriedades, e a unidade e a variedade, que se encontram nos entes criados, têm nela a sua raiz, a sua razão suficiente. Ora, uma coisa, que é una e multíplice, e é princípio de unidade e de multiplicidade, não pode deixar de ser bela; porque a beleza é a unidade na variedade. E, isso é tão certo que na linguagem vulgar chamamos *formosa* a uma coisa bela. Com razão, pois, ensina S. Tomás que todo o ser, pelo fato de ter a forma, participa da beleza, assim como participa do bem. (*In IV Sent.*, dist. 10, a. 1, l. 2).

Portanto, todo o ente criado é belo pela sua *forma* na sua *espécie*, é *formal* ou *especificamente* belo. Os seres, que são tidos por feios, ou por repugnantes, como o sapo, a toupeira, o porco, o macaco, etc., são belos; e o seu organismo, as suas operações, são objeto de admiração para os naturalistas. — É necessário não confundir a primeira impressão *sensível* de um ser com a impressão, que a organização desse ser produz em quem a considera com os olhos da inteligência. Às vezes um ser é tido por feio, porque a ele se associa uma idéia estranha, por exemplo, a idéia de sujidade; ao passo que para os estudiosos é um objeto interessante. — Como também é necessário não confundir a beleza *natural*, de um ser com as deformações, que o homem lhe tem feito sofrer por fins utilitários. Assim um animal demasiadamente gordo é feio, porque já não conserva a devida proporção entre a força aparente e real dos pés e a massa do corpo. — Finalmente, devemos procurar em um ser a beleza que convém ao mesmo ser e não a que é própria de outro ser. Assim, o macaco nos parece feio, porque uma invencível propensão nos leva a procurar nele alguma semelhança com a figura humana, e como não a encontramos, dizemos que o macaco é feio. Para que um ser se possa dizer feio, é necessário que lhe falte a perfeição, própria da sua espécie. Se possuir essa perfeição, é belo, embora esse tipo de beleza não corresponda e seja inferior ao tipo da beleza humana.

b) A experiência mostra que todo o ente criado, se não encontrar estorvo na ação das causas segundas, possui a integridade, a proporção e a unidade, que a sua essência exige. Ora, onde se encontra a integridade, a proporção e a unidade, aí se encontra a beleza. Logo, todo o ente criado é belo.[1]

---

1 Todo o ente criado é belo, não só considerado na sua *espécie*, mas também, na sua *individualidade*. Porquanto, considerado na sua *individualidade*, o ente, por ser dotado de essência, pertence a uma certa espécie, e, por isso, participa da beleza dessa espécie, e, se não houver impedimento ou transtorno da parte das causas segundas, possuirá aquela integridade e proporção, que a mesma essência exige. Se se der esse impedimento ou transtorno, pode um indivíduo ser destituído da integridade ou da proporção das partes; e, nesse caso, embora seja belo quanto à espécie e mesmo quanto a algumas partes, todavia não será chamado, simplesmente, belo, será, antes, chamado *feio* ou *deforme*; porque o *belo*, como o *bem, est ex integra causa*, e o *deforme*, como o *mal, est ex quocumque defectu*. Por isso, a deformidade, que se encontra nas coisas criadas, é *acidental*.

O *mundo*, pois, é belo, tanto no seu *conjunto*, como em *cada um dos seres*, que o compõem. — É belo no seu *conjunto*; e é por isso, que pelos gregos foi chamado *cosmos*, que significa *ornamento*, e pelos latinos foi dito *mundo*, que denota absoluta e perfeita elegância. Diz Plínio: "Quem Graeci (post Pythagoram) κοσμογ nomine *ornamenti* appellavere, cum nos a perfecta absolutaque elegantia *mundum* dicimus" (*Hist. nat.*, 11, 3). E é mais belo no seu conjunto, do que em cada uma das partes, como afirma S. Agostinho (*De Gen. cont. Manich.*, 81). Com efeito, a beleza consiste na variedade reduzida à unidade. Ora, quem poderá distinguir a imensa *variedade* dos seres criados? Peçamos às ciências naturais, à astronomia, à física, à fisiologia, que nos digam alguma coisa, e elas nos dirão coisas, que enchem de admiração o nosso espírito. Se olharmos para o céu, vê-lo-emos semeado de estrelas; são milhões e milhões, várias no esplendor, mas todas de um brilho encantador. Se baixarmos o olhar para a terra, veremos seres imensamente grandes e infinitamente pequenos. Um bilhãode *microzoários* não pesa um grama! Depois, quantas plantas, quantos animais, quantos homens, quantas inteligências separadas!... E para que essa prodigiosa multidão e variedade de seres? Para nos representar do algum modo a única e infinita perfeição de Deus. Mas, no meio de tanta variedade, que admirável unidade! Que estupenda adaptação de meios para os fins! No seio de tantos contrastes reina sempre a mesma harmonia, o mesmo equilíbrio, a mesma unidade. Não só; mas a própria unidade nasce do contraste (*C. Gent.*, l. III, c. 69).

Entre todas as criaturas visíveis a mais bela é o *homem*. O homem é belo na sua *essência*. A beleza, diz S. Tomás, consiste na harmonia de coisas diversas: "Ratio pulchri consistit in quadam consonantia diversorum" (Op. *de pulchro*). Ora, poderá haver coisas tão diversas entre si, como são o espírito e a matéria? E, contudo, o espírito e a matéria se unem e constituem o homem, — uma terceira coisa, que não é nem espírito nem matéria. (*De ente et essentia*, c. 3). Essa união é tão natural, que o corpo não pode ter por forma senão um espírito, e o espírito não pode informar

senão esse corpo. — Belo na sua *essência*, o homem é belo no *corpo* e especialmente na *alma*. É belo no *corpo*. Quem não admira a ordem, a proporção, a harmonia de tantas e tão várias partes, de tantos e tão vários órgãos e elementos, de que é constituído o corpo humano? Não era sem razão o entusiasmo do célebre Galeno, quando, depois de ter descrito minuciosamente o corpo humano, exclamou que acabava de cantar um hino ao Criador!... Mas imensamente mais belo é o homem na sua *alma*. É pela alma que o homem reproduz e exprime em si a imagem e a semelhança de Deus. "A luz da nossa razão natural, diz S. Tomás, é uma impressão da luz divina no nosso espírito" (*Sum. Th.*, I-II. q. 1, a. 2). Não há nem pode haver igualdade entre a inteligência divina e a inteligência humana; mas todos os caracteres da nossa inteligência revelam claramente a sua origem divina. Assim, a nossa alma é um reflexo da inefável beleza do seu Criador. — Não menor é a beleza que se encontra na tríplice vida do homem, sobretudo na vida intelectual. Quanta variedade nas faculdades e nas funções, mas também quanta harmonia e quanta ordem! Uma vida supõe outra, uma faculdade completa outra, uma função é ordenada para outra; e tudo é regulado por leis constantes e sapientíssimas. — Mais bela do que a vida *física* do homem é a sua vida *moral*. Quando uma ação é dotada da devida proporção quanto ao objeto, ao fim e às circunstâncias, de modo que ela manifesta a ordem e a luz da razão, essa ação é moralmente bela.

A criatura humana é bela na ordem *natural*; mas é imensamente mais bela na ordem *sobrenatural* pela *graça*, que adorna a alma. "A *graça*, como diz o Catecismo do S. Concílio de Trento, é uma qualidade divina inerente à alma, e é como um esplendor e uma luz, que limpa as nossas almas de todas as manchas, e as torna mais belas e mais esplêndidas" (Parte II, c. 2. n. 50). Os teólogos, fundados na autoridade de S. Pedro (II *Petr.*, I, 4), ensinam que a graça é uma participação da própria essência divina, de modo que o próprio Deus admira e louva a beleza da alma, vestida de graça (*Sum. Th.*, I-II, q. 86, a. 1).

Na ordem sobrenatural da graça e da beleza, à qual foi elevada a criatura humana, ocupa o primeiro lugar a SS. Virgem Maria, Mãe de Deus e dos homens. Deus proporciona sempre a graça à dignidade ou ao ofício, para o qual escolhe uma pessoa: "Unicuique (Deus) dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur" (*In Ep. ad Rom.*, c. 8, l. 5; Cf. *Sum. Th.*, p. III, q. 27, a. 4). Ora, a dignidade de Mãe de Deus, para a qual foi escolhida, a SS. Virgem, é de algum modo infinita, porque a dignidade da mãe é proporcionada à dignidade do filho, e Jesus, sendo Deus, é um bem infinito (*Sm. Th.*, p. I. q. 25, a. 6 ad. 4). Se a dignidade de SS. Virgem é quase infinita, a graça, que Ela recebeu de Deus, deve ser quase infinita, — deve ser tão intensa que exclua todo o pecado, original e atual, e importe toda a santidade, — deve ser tão elevada, que exceda a soma das graças, concedidas a todos os Anjos e a todos os Santos, e só seja inferior à graça concedida ao Filho de Deus enquanto homem (*In Ep. ad Rom.*, c. 8, l. 5). — E devia ser assim. Jesus é o princípio da graça, e por isso, quem mais se aproxima d'Ele, mais recebe da sua graça. Nenhuma criatura é mais próxima de Jesus do que a sua santa Mãe. Portanto a graça, que Maria recebeu de Jesus, é superior à graça, que d'Ele receberam todos os Anjos e todos os Santos (*Sum. Th.*, p. III, q. 27, a. 5). O Anjo disse a Maria: *Ave, gratia plana!* — Se a graça divina é bela e princípio de beleza, como deve ser bela a alma da Virgem

120. A beleza é única e multíplice. — A beleza pode considerar-se em Deus e nos entes criados. Considerada em Deus, a beleza é *única*; não só porque se identifica com a Essência divina, que é única, mas também porque é a única causa eficiente, final e exemplar de toda a beleza, que resplandece no mundo. Considerada nos próprios entes criados, a beleza é *multíplice*; porque, sendo muitas e diversas as essências finitas, em cada uma das quais se encontra a unidade na variedade, muitas e diversas são as belezas das criaturas. — Por isso, assim como única é a bondade divina, princípio e fonte de toda a bondade, e, todavia, existem muitas e diversas bondades, realmente distintas da bondade infinita; assim também única é a beleza divina, princípio e fonte de toda a beleza, espalhada na criação, e, todavia, existem muitas e diversas belezas, realmente distintas da beleza infinita.[1]

Santíssima, dotada de uma graça quase infinita, superior à graça coletiva de todos os Anjos e de todos os Santos! — Essa plenitude de graça e de beleza refluiu da alma para o corpo de Maria. Refluiu a graça, e o seio imaculado da Virgem concebeu o Filho de Deus. (S. Tomás, *Exp. in sal. ang.*). Refluiu a beleza, e, assim como Jesus é o mais belo entre todos os homens, Maria é a mais bela entre todas as mulheres. A razão intrínseca dessa verdade é que, devendo haver proporção entre a alma e o corpo, se a alma de Maria é belíssima, belíssimo deve ser também o seu corpo. — Um outro princípio de beleza, na Virgem SS., é a união de duas qualidades não só diversas, mas naturalmente opostas, que são a virgindade e a maternidade, numa só pessoa: pois a beleza é, como vimos, a harmonia entre coisas diversas. Essa beleza é única e é de uma excelência incomparável, transcendente. Uma Virgem não devia ter por Filho senão um Deus, assim como um Deus não devia ter por Mãe senão uma Virgem! — Por isso, Maria SS. é verdadeiramente a *Mãe do belo amor*; não só porque amou a Deus com amor santo e belo, mas também porque é Mãe de Jesus, que é o próprio amor e a própria beleza. É com razão que a Santa Igreja canta: "Gaude, Virgo gloriosa, super omnes speciosa: vale, o valde decora, et pro nobis Christum exora!

1 Deus — é a causa *eficiente* de toda a beleza criada, porque Deus opera pela sua essência, que é a própria beleza infinita, e todo o ente participado deriva necessariamente do ente imparticipado; — é a causa *final*, porque todo o ente participado tende naturalmente para o ente imparticipado, pois todo o ser deseja o que lhe é semelhante; — é a causa *exemplar*, porque toda a entidade e perfeição, que se encontra nas criaturas, tem na inteligência divina o arquétipo, em conformidade do qual foram feitas todas as coisas. — Toda a beleza finita das coisas criadas deriva da beleza infinita de Deus; mas essa beleza é intrínseca e própria dessas coisas, como intrínseca e própria de cada uma é a essência. Diz S. Tomás: "Natura pulchritudinis, quae est una in se, sicut fluens ab uno principio, eficitur propria uniuscujusque secuundum propriam naturam suam" (Op. *de Pulchro*).

121. Expressão da beleza. — A beleza exprime-se pela *arte*. — *Arte* é a soma das regras, que nos dirigem na concepção e na expressão do belo invisível, ou ideal, por meio de sinais ou imagens sensíveis. — O belo, que se exprime pela arte, é um composto de dois elementos: um invisível, que é o ideal, outro visível, que é o símbolo desse ideal. — Os sinais, ou as imagens, podem referir-se ao *ouvido*, à *vista*, ou à *fantasia*. Daí as cinco artes, que se chamam *belas*: a *poesia*, a *música*, a *pintura*, a *arquitetura* e a *escultura*.[1]

Do que deixamos dito segue-se que a beleza — não é uma coisa meramente *subjetiva*, como pretendem os *Kantistas* e os *positivistas*, — mas é uma propriedade *objetiva* das coisas. A ordem, a harmonia, a proporção, em que consiste a beleza, são coisas que existem independentemente do nosso pensamento. Daí a máxima de S. Agostinho: "Não é bela uma coisa, porque agrada, mas agrada, porque é bela". (*De Vera Relig.*, c. 32).

Segue-se, também, que a beleza é um atributo *transcendental* do ente. De fato, belo diz-se o ente enquanto tem uma *forma*, ou pertence a uma *espécie*, de onde a denominação de *formosa* ou *especiosa*, dada a uma coisa bela. Ora, não há ente nenhum, que não seja dotado de *forma* e não pertença a alguma *espécie*. Logo todo o ente é belo. — Por isso, onde se encontra o ente, aí se encontra o belo; e, onde se encontra o belo, aí se encontra o ente: e assim, o belo se identifica com o ente, como se identificam com o ente o bom, o verdadeiro, o uno.

1 Quando o homem, como que acordando de um profundo letargo, começou a contemplar o espetáculo do universo, não pôde deixar de experimentar um vivo sentimento de admiração e de complacência. E não ficou aqui. Dotado de imaginação e de inteligência, foi quase, instintivamente, procurando os meios para imitar essa beleza, que o deslumbrava, e para a reproduzir de um modo sensível, capaz de despertar no espírito dos outros as emoções do próprio espírito. Assim nasceu a *arte*. — Digamos alguma coisa acerca da *arte*, do seu *fim*, do seu *objeto*, das suas *espécies* e *regras*.

a) Arte. — *Arte*, nesse assunto é como dissemos no texto, a soma das regras, que nos dirigem na concepção do belo invisível ou ideal e na sua expressão por meio de sinais ou imagens sensíveis. — Toma-se também pela *execução prática do ideal*. — Portanto a arte tem por objeto *formal* o belo, enquanto o exprime numa forma sensível; e, por isso, chama-se *arte bela*, e difere, especificamente, das outras artes, que não se ocupam direta e propriamente do belo, como são a Lógica, a Gramática, a Medicina, a Política, etc. Essas não se chamam simplesmente *artes*, nem *belas artes*, mas artes *liberais*. Diz *Cousin*: "As *artes* chamam-se *belas artes*, porque o seu único escopo é o de produzir a emoção desinteressada da beleza, sem relação nem à utilidade do espectador, nem à do artista" (*Du Vrai, du Beau, et du Bieu*, 9º l.).

b) Fim da arte. O fim da arte é dúplice: *próximo* e *último*. — O fim *próximo* é a *própria expressão do belo*. Por isso, a *arte* distingue-se — da ciência e da ética, que têm por objeto a *verdade* e o *bem*, — e também da eloquência e da história, que, embora possam ter formas estéticas, contudo têm em vista, a convicção da inteligência e

a moção da vontade, ou a instrução e a consecução da felicidade eterna (vida dos Santos). — O fim *último é a perfeição moral do homem*. Diz S. Tomás: "Omnes scientiae et artes ordinantur ad unum, scilicet ad hominis perfectionem" (*In Met. Arist., Proem*).

c) Objeto da arte. — O *objeto* da arte é, como dissemos, o *belo, enquanto se exprime por uma forma sensível*. — Mas o que deverá fazer o artista para reproduzir sensivelmente o belo? A arte é e não pode deixar de ser uma imitação da natureza. O que repugna à natureza não pode ser belo. Ora, todas as obras da natureza são compostas de dois elementos: do elemento *visível* e do elemento *invisível*. O elemento *visível* é a *matéria*; o *invisível* é a *forma*. Se a *forma* é por si invisível, se não pode mostrar-se por si mesma, pode mostrar-se e mostra-se nas obras, nas irradiações da atividade do ser. Tal deve ser também uma obra de arte. Deve ela ter uma forma por si invisível, um ideal por si transcendente, mas deve ter também uma imagem, que dê corpo a essa forma, deve ter um sinal sensível, através do qual transluza e se manifeste o ideal. — E onde se encontra o ideal? O ideal, na sua perfeição absoluta, encontra-se unicamente em Deus. Mas o ideal divino tem o seu reflexo na criação. Imitando a natureza, o artista imita o próprio Deus. Nesse sentido, *Dante* disse (Inferno XI) que a arte é *neta* de Deus; pois a natureza é *filha* do Criador.

Todavia, o ideal divino, o arquétipo soberano nem sempre é reproduzido fielmente nas obras da natureza; o elemento material, o sinal sensível é, muitas vezes, deficiente, defeituoso. — Portanto, o artista deve, primeiramente, conceber o ideal abstrato, tipo de uma obra perfeita. Concebe o artista o ideal pela contemplação da natureza, enquanto, descobrindo nas obras criadas vários elementos, escolhe os que lhe servem, e combina-os em ordem ao seu escopo, e assim, produz um tipo de beleza, que se diz *ideal*, porque na realidade não existe naquele modo, porque existe na inteligência. Assim, o artista *idealiza o real*. Esse ideal é necessário e acessível. O que transporta o artista para o campo da idealidade é a natural tendência do nosso espírito para o infinito. Tal é a convicção dos grandes artistas. Dizia Miguel Ângelo Buonarotti: "Desdobrando as asas para se elevar até ao céu de onde desceu, a alma não para na beleza, que seduz os olhos e que é tão frágil como enganadora; mas procura no seu voo sublime atingir o Princípio do belo universal". De onde a excelência da *arte cristã*. — Depois da *invenção*, a *execução*. Tendo *idealizado o real*, o artista deve *realizar o ideal*. E realiza o ideal, escolhendo as formas sensíveis — linhas, cores, sons, imagens, — que mais eficaz e vivamente o exprimem e representam, de modo que os outros possam contemplar, através dessas formas, o ideal, e provar as emoções, que ele mesmo provou. — Essas formas, que são a expressão, o símbolo do ideal, devem ser também idealizadas; porque deve haver uma certa semelhança ou analogia entre o ideal e a sua expressão. A matéria é grosseira demais para poder reproduzir fielmente o ideal; e, se ela não pode ser reduzida a uma figura exclusivamente ideal, pode, todavia, ser depurada de tudo o que torna menos clara e menos emocionante a pureza da forma ou do ideal. Assim, a arte é uma *interpretação*, uma *idealização*, uma *transfiguração* da natureza; e por isso, as suas obras são mais perfeitas e mais belas que as da natureza, e chega a imitar, embora imperfeitamente, a perfeitíssima arte divina, que tudo produz em absoluta conformidade com os seus arquétipos.

122. O belo e o sublime. — *Sublime* é o que, pela sua grandeza e excelência, escapa, pelo menos em parte, à *intuição* da faculdade cognitiva, e provoca assombro, terror. — O *sublime* é o belo na sua mais alta expressão; mas distingue-se do belo, pois este não excede a intuição da faculdade de quem o contempla, e desperta admiração, amor. — O *sublime*, no sentido absoluto, é só Deus; porque só Deus, por ser infinito na sua grandeza e excelência, excede infinitamente a intuição da inteligência criada.[1]

---

d) Espécies da arte. — As artes, que exprimem sensivelmente o belo, e por isso, se chamam *belas*, são cinco: a *poesia*, a *música*, a *pintura*, a *arquitetura*, a *escultura*. — Na ordem da *dignidade*, a poesia é, na opinião de todos, a *primeira* — pela *universidade do objeto*, porque pode exprimir o objeto das outras artes e muitas outras coisas, — pela *imaterialidade*, porque é uma imediata e espiritual expressão do pensamento, — pela *perfeição dos sinais*, porque as palavras, que a poesia emprega, excedem, pela sua clareza e imaterialidade, todos os outros sinais. — A *pintura*, sob um ponto de vista, é *superior* à *música*, e, sob outro ponto de vista, é *inferior*. A *pintura* é *superior* à *música*, enquanto o objeto da pintura é mais universal, e mais clara é a expressão do mesmo objeto; pois a *música* ou não exprime muitos dos objetos, que a *pintura* representa, ou não os exprime senão de um modo confuso. Todavia, a *música* é simplesmente superior à *pintura*; visto que o objeto da *música* é mais imaterial que o objeto da pintura, e os *sons* são mais abstratos e mais expressivos do que as *cores*. — A *escultura* é superior de algum modo à *pintura*, pois a *figura*, que pertence à *escultura*, representa a imagem da coisa mais vivamente do que a *cor*, que se refere à *pintura*. Contudo, a *pintura* é simplesmente mais nobre do que a *escultura*, enquanto a escultura representa o seu objeto no ser material, ao passo que a pintura o representa de um modo mais intencional, na sua semelhança ou imagem. — A *arquitetura* é inferior à *escultura*, enquanto aquela só exprime a natureza inorgânica, ao passo que esta representa também a natureza orgânica e sensível. Todavia a *arquitetura* é simplesmente superior à *escultura*, enquanto aquela apresenta, nas suas obras, p. e., nos templos, uma sublimidade e uma grandeza, que eleva a inteligência à concepção do infinito: o que não faz a *escultura*.

e) Regras da arte. — As *regras* da arte fundam-se no fim da própria arte, que é o de reproduzir sensível e convenientemente o belo. Por isso, todas as regras reduzem-se às três seguintes: 1ª) o ideal deve ser um tipo perfeito de beleza; — 2ª) o ideal deve ser representado pelas formas mais convenientes e eficazes; — 3ª) o ideal deve transluzir na unidade e proporção das partes.

1 *O sublime é absoluto e relativo*. — O *sublime*, se excede a *intuição*, não excede o *raciocínio*; assim ao Ente infinito, que é o *sublime absoluto*, atribuímos, pelo raciocínio, muitas propriedades. O *sublime*, que não é Deus, é tal em sentido *relativo*, ou enquanto excede o nosso habitual modo de perceber, ou enquanto, pela abstração dos limites, se apresenta como uma coisa indefinida. — Como nas coisas pode considerar-se a

CAPÍTULO QUARTO
Atritutos genéricos do ente

Sumário: — Aspecto geral das categorias. — Primeira categoria: substância. — Acidente, sua natureza e relação com a substância. — Segunda, terceira e quarta categoria: quantidade, qualidade e relação. — Quinta e sexta categoria: ação e paixão. — Causa, sua natureza e divisão. — Sétima, oitava, nona e décima categoria: Localização, quandocação, estado e hábito.

ARTIGO I
Aspecto geral das categorias

123. Categorias. — *Categorias são os diversos modos gerais porque o ente existe na realidade*. — Por isso, as *categorias* importam outras tantas divisões do ente real e representam os gêneros supremos de todos os atributos, que convêm ou podem convir a tudo o que há no mundo.[1]

124. O princípio das categorias é o ente. — O *ente* será o *princípio* das *categorias*, se for o fundamento, em que todas elas se baseiem, e o todo, de que elas sejam outras tantas partes. Ora, efetivamente, as categorias baseiam-se no ente; porque cada uma participa da entidade, embora por modos diversos, e todas dividem adequadamente o ente, de maneira que não existe ente, que se não reduza a alguma delas. Logo, o *princípio* das *categorias* é o *ente*.[2]

---

entidade, a *força*, ou a *quantidade*, daí a divisão do *sublime relativo* em *ontológico*, *dinâmico* e *matemático*. O primeiro funda-se na excelência da *natureza*; o segundo, na excelência da *energia*, física ou moral: o terceiro, na excelência da *quantidade*, contínua ou discreta.

1 O ente existe na realidade, não de um modo *abstrato*, mas *concreto*. Esse modo *concreto*, porque o ente existe na realidade, não é único, mas multíplice; assim uma coisa existe em si, outra existe noutra. Todavia, os vários e diversos modos podem reduzir-se a algumas classes supremas: de maneira que não haja um só ente, que não esteja contido numa ou noutra dessas classes. E, como aos modos de ser ou de existir correspondem os modos de atribuição, segue-se que as categorias são os gêneros supremos de todos os predicados ou atributos, que convêm ou podem convir ao ente real. Daí o nome de *predicamentos* dado às *categorias* pelos antigos.

2 Recordamos um ponto muito importante. Quando o *ente* se reduz a uma certa categoria, essa redução não se realiza pela adição de um elemento ou de uma dife-

125. O ente, princípio das categorias, é o ente-particípio.

a) As *categorias* exprimem os diversos modos, porque o *ser* convém às essências das coisas, isto é, exprimem as essências determinadas pelos diversos modos de ser ou de existir; assim, quando se diz que o homem é *substância*, não se exprime apenas a essência do homem, mas indica-se o modo porque essa essência existe na realidade. Ora, se o ente fosse princípio das categorias enquanto *nome*, e não enquanto *particípio*, isto é, se o ente só significasse a *essência* e não o *composto* de *essência* e de *existência*, as categorias exprimiriam só as essências das coisas, e não os diversos modos, porque o ser convém às essências, isto é, porque as essências se acham determinadas na realidade. Logo, o ente, princípio das categorias, é o *ente-particípio*.

b) O ente é princípio das categorias, enquanto é determinado nos diversos gêneros a um certo modo de ser. Ora, essa determinação só pode explicar-se pela recepção do ato na potência, isto é, pela recepção do ser ou da existência na essência; porque o ente subsistente, que não é recebido em nenhuma potência, não pode ser determinado a nenhum gênero. Logo, o ente é princípio das categorias, enquanto importa a *essência* e a *existência*, isto é, enquanto é *particípio*.[1]

---

rença estranha ao ente (porque só o *nada* é estranho ao *ente*), mas por uma determinação especial do próprio ente. Assim, quando dizemos que um ente é *substância*, não acrescentamos a *substância* ao *ente*, como se a *substância* fosse uma coisa distinta do *ente*, mas indicamos o *modo especial*, porque um ente possui o seu ser e que não é significado pela noção de *ente*. — Essa explicação funda-se na índole da nossa percepção intelectual. De fato, o homem, primeiramente, apreende as coisas por um modo confuso e indeterminado, sob a noção comum de *ente*; em seguida, tendo conhecido mais, distintamente, as propriedades das coisas, determina com precisão a natureza ou o modo de ser, próprio de cada ente, e explica de uma maneira clara e distinta o que a noção de ente significava de uma maneira escura e confusa. Portanto, o ente não se limita e não se determina a uma categoria por alguma coisa distinta dele, mas pelo próprio e particular modo de ser, porque existe na realidade. — E isto é razoável. O nome de *ente*, como dissemos, deriva do *ser*, isto é, da última atualidade da coisa, à qual se atribui. Ora, uma noção, que se funda na última atualidade de uma coisa, não pode ser limitada ou coartada por uma *diferença* propriamente dita; porque, fundando-se a *diferença* no *ato* (o *gênero* funda-se na *potência*), nenhuma diferença pode determinar uma noção, que importa a última determinação ou atualidade — o *ser*; visto que nada pode ser mais atual do que a última atualidade. Logo o ente só pode ser limitado e coarctado pelos *diversos modos de ser*. (Cf. *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9).

1 Como diz o Angélico Doutor, as coisas, que são no mesmo gênero, comunicam na essência do gênero, que por isso, lhes se atribui como predicado essencial,

mas diferem quanto ao *ser*, pois o ser do homem não é ser do leão, nem o ser de Pedro é o ser de Paulo. E, como duas coisas não podem convir e não-convir pelo mesmo elemento, segue-se que todas as coisas, que são no gênero, são *compostas* de essência e de ser ou de existência. (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 5). E essa composição de essência e de existência é muito *real*. (*De Ver.*, q. 27, a. 1 ad 8). Portanto o ente, que se encontra em todas as categorias e a todas se atribui, é o *ente-particípio*, composto de essência e de existência.

Todos os filósofos concordam em que a noção de *ente* é transcendente e é o princípio de todas as categorias, porque em todas se encontra e a todas se atribui; mas estão discordes, quando se trata de definir a significação, em que se toma e se deve tomar o *ente*, quando se põe como princípio das categorias. Porquanto, o *ente*, como dissemos, tira a sua denominação do ato de *ser*, e significa o que *é*, ou o que tem o *ser*, isto é, o *existente*, o *composto* de *essência* e de *existência*. Essa é a própria e a primeira significação de *ente*. Depois, e em significação secundária e menos própria, o *ente* denota a *essência*, que é uma coisa comum a todos os entes e é, como veremos, a raiz da divisão do ente em categorias e a *razão* porque todos os entes são colocados numa categoria e não noutra. Finalmente, o *ente* exprime a *verdade* de um juízo, ou a *relação* entre o predicado e o sujeito, como quando digo: Pedro *é* homem. — Qual é a significação, em que se deve tomar o *ente*, quando se diz *princípio* das categorias?

Kant, coerente com o seu sistema das formas *a priori*, ensinou que o *ente*, princípio das categorias, é o que denota a *relação* entre o predicado, e o sujeito, e, por isso, é o ente meramente *ideal*. (*Log. transcend.*, l. 1, c. 35). Da opinião de Kant não se afasta Rosmini, quando admite que a idéia do ente universalíssimo é inata na inteligência humana (*Log.*, l. 2, s. 1, c. 9). — Mas essa opinião é falsa. Se o *ente*, enquanto é princípio das categorias, denotasse a verdade do juízo ou a relação entre o predicado e o sujeito, só existiria na alma, e todas as categorias, de que ele é princípio, seriam formas *a priori*, meras ficções da inteligência, a nossa inteligência seria a primeira fonte de toda a entidade e de toda a verdade, e teríamos o *subjetivismo* e o *panteísmo idealístico*. Além disso, o ente, que é princípio das categorias, só pode atribuir-se a coisas, que são dotadas de essência porque a categoria denota um determinado modo, porque a essência existe na realidade. Ora, o ente, que tem o ser na alma, pode aplicar-se também às coisas, que não têm essência, como são as *privações*, porque dizemos: a cegueira *é* nos olhos. Logo o ente transcendente, que é o princípio das categorias, não existe na alma, mas na realidade. (Cf. *De Ente et Essentia*, c. 1).

*

Se o ente é princípio das categorias, enquanto é *particípio*, isto é, enquanto é *composto* de *essência* e de *existência*, segue-se que o Ente infinito não está compreendido nas categorias, mas está fora e acima delas. Acrescentamos outros argumentos em prova dessa verdade.

a) As categorias, exprimindo os *diversos modos de ser*, representam as diversas partes ou divisões do ente, e por isso, são finitas. Sendo finitas, nenhuma delas pode

126. O ente é princípio das categorias pela sua essência. — As categorias representam os vários e diversos modos, porque o ser convém à *essência* das coisas. Ora, o *ser*, que convém à essência das coisas, não é vario e diverso *por si mesmo*, mas unicamente pela variedade e diversidade da *essência*, em que é recebido, como ato na potência. Logo, o ente é princípio das categorias pela sua *essência*.[1]

---

conter o Ente infinito; pois o menos não pode conter o mais. Logo, o Ente infinito não está contido em nenhuma categoria.

b) De mais, as categorias são *gêneros supremos*, e, por isso, todo o ente, que se coloca nelas, é composto de gênero e de diferença. Deus, sendo ato puríssimo e simplicíssimo, não é composto de gênero e de diferença. Logo, Deus não pode estar contido em nenhuma categoria.

c) Finalmente, se o Ente infinito estivesse contido nalguma categoria, deveria estar na de *substância*. Ora, o Ente infinito não pode estar na categoria de *substância*. Porquanto, toda a categoria atribui-se *univocamente* aos indivíduos, que ela contém. Mas a *substância* não se atribui *univocamente* a Deus e à criatura; porque, atribuída a Deus, significa o Ente necessário e subsistente em toda a plenitude do ser, ao passo que, atribuída à criatura, denota um ente existente em si, mas contingente e participado. Logo Deus não está na categoria de *substância*. — Além disso, a *substância*, enquanto categoria, não denota só a perfeição de ser ou existir em si (pois o ser, por si, não é gênero), mas, significa também o sujeito, que é dotado dessa perfeição e que é a essência, distinta do próprio ser, e, por isso, denota um composto de potência e de ato, isto é, de essência e de existência. Deus, portanto, sendo puríssimo e simplicíssimo ato, não pode estar contido no gênero de *substância*. Diz S. Tomás: "*Substantiae* nomen non significat hoc solum quod est *per se esse*; quia hoc quod est *esse* non potest per se esse genus; sed significat *essentiam*, cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est ia genere *substantiae*" (*Sum. Th*, p. I, q. 3, a. 5 ad 1).

Poderia objetar-se: se Deus não está contido em nenhuma categoria é *indeterminado*. — Respondemos que Deus é determinado e distinto de todos os outros seres, por isso, mesmo que não está contido em nenhuma categoria; porque isso supõe que Deus é infinito e por consequência se distingue de todas as criaturas, que, são essencialmente finitas.

1 A razão da divisão e da multiplicidade, que é oposta à unidade, deve procurar-se — não no *ato*, — mas na *potência*, ou no sujeito, que em si recebe o ato; pois o ato amolda-se e conforma-se com a capacidade da potência, em que é recebido, e é por ela limitado e coarctado. Do mesmo modo, a razão porque o ente composto da essência e de existência pode dividir-se e se divide em alguns modos gerais, chamados categorias, deriva da *essência*, que, em relação ao *ser*, exerce o múnus de *potência*, determinando e coarctando o ato a um certo modo de ser. Por isso, repetimos, o Ser divino, não sendo recebido na essência, mas identificando-se com ela, não pode estar contido num gênero, ou numa categoria.

127. O ente não se atribui às categorias em significação unívoca, mas análoga.

a) *Não se atribui em significação unívoca.* — O ente só poderia atribuir-se às categorias em significação *unívoca*, se nelas se encontrasse por um e o mesmo modo. Ora, o ente não se encontra nas categorias por um e o mesmo modo; porque o modo de ser de uma é diverso do modo de ser de outra, assim o modo de ser da *substância* é diverso do modo de ser da *qualidade*. Logo, o ente não se atribui às categorias em significação *unívoca*.[1]

b) *Mas atribui-se em significação análoga.* — O que se atribui a muitas coisas em significação análoga, deve encontrar-se nelas, não pelo mesmo modo e segundo a mesma razão, mas por uma certa *semelhança*. Ora, o *ente* não se encontra nas categorias pelo mesmo modo e segundo a mesma razão, mas encontra-se por uma certa *semelhança*; porque todas têm *entidade* (cada uma a seu modo) e de cada uma se afirma que é *ente*. Logo, o ente atribui-se às categorias em significação *análoga*.[2]

---

1 O ente não se encontra nas categorias pelo mesmo modo. Uma categoria participa do ente por um modo essencialmente diverso do modo, porque participam do ente as outras. Sendo assim, o ente não pode aplicar-se às categorias em significação *unívoca*. — Além disso, o *ente* não é rigorosamente *gênero*, — não só porque todo o gênero tem suas diferenças, estranhas à sua essência, e não há nada que seja estranho para o ente (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a 5), — mas também porque o *gênero* só denota a *essência* das coisas, que é uma coisa *comum* a muitos entes, aos quais se atribui, ao passo que o *ente*, que é princípio das categorias, indica, não só a *essência*, mas também o *ser*, que é uma coisa *própria* de cada um dos entes, subordinados ao mesmo gênero (S. Tomás, In IV *Sent.* Dist. 12, q. 1, a. 1 ad 2). Se não é *gênero* no sentido rigoroso da palavra, o *ente* não pode atribuir-se às categorias em significação *unívoca*. Diz S. Tomás: "Verum est quod hoc nomen *ens* secundem quod importat *rem*, cui competit hujusmodi *esse*, sic significat *essentiam* rei et dividitur per decem genera; non tamen *univoce*, quia *non eadem ratione* competit omnibus esse, sed *substantiae* quidem *per se*, aliis autem *aliter*" (*Quodlib.* 2, a. 3).

De onde se segue que, propriamente falando, as categorias ou os gêneros supremos do ente não são conceitos *compostos*, mas *simples*. Porquanto, pelo fato de o ente não ser o elemento comum, em que convenham todas as categorias, estas não podem considerar-se como o resultado de dois ele¬mentos, dos quais um seja o ente e outro seja o modo especial e próprio de cada uma. E se nós as apreendemos como coisas compostas, isto depende da índole da nossa inteligência, que concebe sempre o simples com alguma composição. Por isso, as categorias são coisas essencial e inteira¬mente diversas entre si.

2 Por isso, o ente divide-se nas categorias, não como o gênero se divide nas espécies, mas como o *análogo* se divide nos *analogados*; como se, por ex., se dividisse o *pé* no pé do animal, no pé do monte, no pé da mesa, porque nada se acrescentaria à noção

128. As categorias do ente são dez. — As categorias do ente são *dez*, a saber: *substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, localização, quandocação, estado* e *hábito*. — Na verdade, as categorias denotam os diversos modos, porque o ente existe na realidade. Ora, os modos, porque o ente existe na realidade, são tantos, quantos são os modos, porque o predicado se atribui ao sujeito; visto que a diversidade de atribuição supõe e denota a diversidade de ser no ente. — Os diversos modos, porque o predicado se atribui ao sujeito, são *dez*. Porquanto, o predicado, que se atribui ao sujeito, é sempre uma coisa — ou *existente em si*, — ou *existente numa outra coisa, como em sujeito próprio*. Se é uma coisa *existente em si*, diz-se *substância*. Se é uma coisa existente *noutra coisa*, como em sujeito próprio, chama-se *acidente*. — O *acidente* é *intrínseco, extrínseco* ou *misto* (isto é, em parte *intrínseco* e em parte extrínseco). — O acidente *intrínseco* é *absoluto* ou *relativo*. O *absoluto* convém ao sujeito considerado *em si mesmo*, — e é a *quantidade*, se se funda na *matéria*, — ou é a *qualidade*, se deriva da *forma*. O *relativo* convém ao sujeito considerado em relação aos outros entes, e diz-se simplesmente *relação*. — O acidente *extrínseco* — ou *determina* o sujeito, — ou o *adorna*. Se *determina* o sujeito, pode determiná-lo — ou com relação ao *lugar*, e é a *localização*, — ou com relação à *disposição* no lugar, e é o *estado*, — ou com relação ao *tempo*, e é a *quandocação*. Se *adorna* o sujeito, é o *hábito*. — O acidente *misto*, — se tem no sujeito o seu princípio, chama-se *ação*, — se nele tem o seu *termo*, diz-se *paixão*. — Logo, as categorias do ente são *dez*. — A primeira é a *substância*; as outras *nove* exprimem o *acidente*. — As categorias chamam-se também *predicamentos*.[1]

---

de pé, mas só se indicariam os vários modos porque o pé se encontra nas coisas, às quais se atribui. — Não nos demoramos nesse ponto, que já foi tratado. Só acrescentamos que esta *analogia* do ente é o fundamento da unidade e da variedade, que se encontra no mundo. Todas as coisas, — enquanto são *entes*, convêm entre si e constituem uma admirável unidade — mas enquanto pertencem a uma determinada categoria, formam uma não menos admirável variedade; e assim refletem, embora de um modo inadequado, a inefável Essência do Criador, que, sendo única, é contudo dotada de perfeições infinitas.

1 Cfr. S. Thom. In V *Metaph.*, l. IX. — Esse número de *categorias* não é *supérfluo*, nem *deficiente*. Não é *supérfluo*, porque as dez categorias, exprimindo cada uma um modo *especial* de ser, são irredutíveis. Não é *deficiente*, porque não há variedade de ser, que se não reduza a alguma destas classes. — A *substância* e o *acidente* são os gêneros absolutamente *supremos* de todos os seres criados; porque todo o ser criado — ou existe *em si mesmo*, — ou existe *num sujeito*. — A *substância* forma *uma só* categoria; porque

129. As categorias na Metafísica. — As *categorias*, como advertimos na Lógica, podem considerar-se num dúplice estado — *em si* e na *inteligência*. Consideradas *em si*, são entes *reais, universais-reflexos*; consideradas *na inteligência*, são entes *lógicos, universais-reflexos*. Enquanto entes *lógicos*, as categorias são objeto da *Lógica*; enquanto entes *reais*, são objeto dessa parte da *Metafísica*, que se chama *Ontologia*. — As categorias *lógicas* baseiam-se nas *ontológicas*; porque as *idéias* representam os *objetos*, e aquelas são diversas segundo a diversidade desses.[1]

---

o *modo de ser*, por ela expresso, é único e simplicíssimo, e é *sempre o mesmo* em todas as substâncias. O *acidente*, porém, constitui *nove* categorias; porque o *modo de ser*, por ele expresso, é multíplice e não tem a *mesma* significação em todas as categorias; assim o modo de ser, expresso pela *quantidade*, é diverso do modo de ser, expresso pela *relação*. — *As quatro* categorias do *acidente*, que são a *qualidade*, a *relação*, a *ação* e a *paixão*, podem convir aos entes corpóreos e aos incorpóreos. — As outras *cinco*, que são a *quantidade*, a *localização*, a *quandocação*, o *estado* e o *hábito*, são exclusivamente próprias dos seres corpóreos. — A *ação*, a *paixão*, a *localização*, a *quandocação*, o *estado* e o *hábito*, ainda que possam chamar-se, num sentido mais lato, acidentes *relativos*, todavia, diferem do acidente, que tem o nome especial de *relação*. Na verdade, a *relação*, tomada no sentido próprio, deriva de *toda* a substância do sujeito, que se refere a outro (tal é a relação das criaturas com o Criador), mas aqueles acidentes, ou são *extrínsecos* à substância, ou derivam de *um só* princípio substancial.

São, pois, *dez* as categorias do *ente*. Não há ente finito, que se não reduza a uma ou outra destas classes supremas. — Para que um *ente* possa ser colocado nas categorias, são necessárias *cinco* condições. — A *primeira* é que o ente seja *real*; porque as categorias exprimem os gêneros supremos dos entes existentes na realidade, e por isso, o ente *de razão* não entra nas categorias. — A *segunda* é que o ente seja *uno* e *incomplexo*, isto é, que não seja um agregado de essências ou naturezas; porque um agregado pode pertencer a várias categorias. — A *terceira* é que o ente seja *completo*; porque a *parte* de um ente, não existindo por si e em si, mas pelo todo e no todo, não pode ser colocada na categoria *por si*, mas só *pelo todo*. — A *quarta* é que o ente seja *finito*, porque o Ente infinito, como dissemos, excede todos os gêneros e por isso, não pode estar contido em nenhum. — A *quinta* é que o ente seja *gênero* ou *espécie*; porque os *indivíduos* não podem colocar-se na categoria se não pela espécie, à qual pertencem.

1 A *Lógica* e a *Metafísica* estudam as mesmas *categorias*, mas sob diverso aspecto. — Erram, pois, os que tratam das categorias exclusivamente na Lógica, ou exclusivamente na Metafísica; porque confundem ou identificam, como fez Hegel, a ordem ideal com a real. — Erram também, como errou Rosmini, os que distinguem duas espécies de categorias — *lógicas* e *metafísicas*; pois as categorias, de que trata a Lógica, são as mesmas, de que trata a Metafísica, com a diferença que a Metafísica as considera como coisas *objetivas*, e a Lógica como coisas *subjetivas*, conforme representam as supremas classes das *realidades* ou das *idéias*.

ARTIGO II
Primeira categoria — Substância

130. Substância. — *Substância é uma coisa, a cuja essência compete existir em si, e não noutra coisa, como em sujeito.* — A *substância* tem a força suficiente para se sustentar a si mesma, sem precisar de um sujeito, a que adira ou em que se apoie. — Sustentando-se a si mesma, a *substância* sustenta também o *acidente*, a cuja essência, como veremos, *compete* existir, não em si, mas noutra coisa, como em *sujeito*.[1]

---

1 A definição da *substância*, como a do *acidente*, é formulada por S. Tomás em diferentes pontos das suas obras. "*Substantia* est *res*, cujus *quidditati competit esso in se, et non in alio*" (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1). — "*Quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subiecto; quidditati* autem, sive *essentiae accidentis competit habere esse in subject*" (*Summ. Th*, p. III, q. 77, a. 1 ad 2; Cf. *De pot.*, q. 7, a. 3 ad 4).

Expliquemos a definição. — A *substância* — 1º) é uma *coisa*, porque não é uma noção meramente subjetiva, mas é uma *realidade*; — 2º) é uma coisa, a cuja *essência* compete *existir*; porque a *substância*, como qualquer outra categoria, denota um *modo especial*, porque uma coisa *existe atualmente* no mundo, e por isso, não pode conceber-se sem que nela se distingam *uma coisa*, que existe de um certo modo, e *um certo modo*, porque a coisa existe, isto é, sem que se distingam a *essência* e o *modo da existência*; — 3º) é uma coisa, a cuja essência compete existir *em si*: porque a substância, embora não possua por si a existência, contudo, se existir, a sua essência exige que exista *em si mesma*, enquanto tem força suficiente para se sustentar; — 4º) é uma coisa, a cuja essência *compete* existir em si; porque a *existência em si* é uma propriedade, que a essência da substância exige, de modo que, embora *atualmente* não existisse em si mesma, conservaria sempre aquela exigência, e por isso, seria sempre *substância*; — 5º) é uma coisa, a cuja essência compete não existir noutra coisa, como no seu *sujeito*; porque a *substância*, ainda que possa existir noutra coisa, como a parte existe no todo, ou como a natureza existe numa pessoa, contudo não pode existir noutra coisa, como num *sujeito*, porque ela é o sujeito de si mesma, e o que existe num *sujeito*, como tal, não existe *em si*, não se sustenta a si mesmo, — não é *substância*, é *acidente*. Diz S. Tomás: "Substantia est subjectum, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso" (*De pot.*, q. 9, a. 1). — *Sujeito*, aqui, denota um ente *completo* no seu ser e na sua espécie, que recebe em si e sustenta alguma forma; e por isso, é chamado *sujeito de inerência — subjectum inhaesionis*.

Não só dizemos que a substância existe *em si*, *in se*, mas também que existe *por si*, *per se*. Todavia como *a existência por si* pode ter e tem diversos sentidos, é necessário determinar o sentido em que ela se toma, quando se afirma da *substância*. — Às vezes, a *existência por si* indica que uma coisa tem *um só ser* ou *uma só essência*. Nesse caso, convém não só à *substância*, mas a todas as categorias. — Outras vezes, a *existência por si* indica que um ente *existe* pela sua *essência*, e não *depende* de *nenhuma causa*. Nesse caso, convém *exclu-*

sivamente a Deus. — Outras vezes, a *existência por si* significa que uma coisa se sustenta a si mesma e não adere, como *acidente*, a um *sujeito*. Nesse caso, convém a todas as *substâncias*.

A *substância*, enquanto é *predicamental* e constitui a primeira categoria, não pode ter uma definição rigorosa: porque esta definição deve constar de gênero e de diferença, e a substância, sendo gênero *supremo*, não pode estar subordinada a nenhum gênero: visto que o *ente* não é gênero em sentido rigoroso. — Todavia a definição de *substância*, dada pelo Angélico, é excelente. Porquanto, a substância deve conceber-se como o sujeito primeiro, que sustenta outras coisas. Ora, uma coisa não pode sustentar outras coisas, se anteriormente não se sustenta a si mesma. — Além disso, o constitutivo de uma coisa é o que a distingue das outras coisas. Ora, a *existência em si* é a nota característica, a diferença radical e adequada, pela qual a substância se distingue do acidente, pois a *existência em si* e a *existência num sujeito* excluem-se mutuamente. Portanto a *existência em si* constitui a essência da *substância*. — De onde se vê a razão, porque a *substância* é *gênero supremo*. Na verdade, o gênero deve atribuir-se aos inferiores numa significação *unívoca*. Ora, a *substância*, sendo uma, coisa, a cuja essência compete *existir em si*, e não noutra coisa como em sujeito, isto é, importando essencialmente a exigência de existir em si mesma, é uma razão *universal*, na qual convêm muitas coisas, que, embora se distingam pelas suas diferenças e pelo seu ser, contudo têm isto de comum que *existem todas em si mesmas*, e por isso, pode e deve atribuir-se a todas em significação *unívoca*. — Tal é o conceito da substância *predicamental* ou *categórica*.

Não é, pois, exato dizer que a *substância* é o *ente em si* e *por si*, ou que é o *ente existente em si* e *por si*. Na verdade, quando se diz que a *substância* é o *ente em si*, ou *existente em si*, introduz-se *diretamente* a *existência* na *definição*. Ora, nos entes finitos, o *ser*, ou a *existência*, está fora da essência, e por isso, não deve entrar *diretamente* na *definição*, a qual só denota a *essência*. Só Deus é propriamente o *ente em si*, ou *existente em si*, porque só nele o ser, ou a existência, é predicado *essencial*, ou identificado com a essência. Portanto diz muito bem S. Tomás, quando diz que a *substância* é uma coisa, a cuja essência compete existir em si mesma: porque indica claramente que a essência da substância (finita) não é a sua existência, mas que a esta se refere, como a potência ao ato. — Além disso, se a *substância* se definisse: o *ente existente em si*, e o *acidente*: o *ente existente no sujeito*, a *existência*, assim como entra na *definição*, deveria entrar também na *essência* da coisa definida; e, assim, não seria possível conceber-se uma *substância*, que não existisse *em si mesma*, nem um *acidente*, que não existisse *num sujeito*; porque a definição não pode separar-se da coisa definida, nem pelo poder divino. Ora, essa conseqüência, como veremos, não pode conciliar-se convenientemente com o que a S. Teologia nos ensina acerca dos adoráveis mistérios da Encarnação e da Eucaristia. Se, porém, dissermos, com S. Tomás, que a *substância* é a coisa, a cuja essência *compete* existir *em si*, e que o *acidente* é a coisa, a cuja essência *compete* existir *num sujeito*, evita-se o inconveniente, e, por virtude divina, a *substância* pode não existir *em si*, e o *acidente* pode não existir *no sujeito*, sem que a *substância* deixe de *ser substância* e o *acidente* deixe de ser *acidente*, visto que a *substância* conserva sempre a *exigência* de existir *em si* e o *acidente* conserva sempre a *exigência* de existir *no sujeito*, e basta esta *exigência* para constituir a *substância* e o *acidente* e distinguir uma coisa de outra (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 5 ad 1; p. III, q. 77, a. 1 ad 2).

Aqui devemos notar a relação, que existe entre a *substância*, a *essência* e a *natureza*. — *Substância* é a coisa que existe em si e por si, não carece de sujeito, a que adirá, como *acidente*, e por isso, é o sujeito de si mesma. — *Essência* é a coisa, pela qual o ente é primeiramente constituído no seu próprio gênero, ou espécie, e por isso, é o que é e se distingue de todos os outros entes. Diz S. Tomás: "Essentia est illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie" (*De Ente et Essentia*, c. I). Por isso, acrescenta o mesmo Santo que a *essência* é a razão de todo o ser do ente: "*Essentia est ratio totius esse entis*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 54, a. 2 ad 2); enquanto é pela sua essência que um ente tem o seu ser próprio e específico. — *Natureza* é a coisa pela qual ou conforme a qual o ente opera, — ou, é o princípio *primeiro* das operações (o princípio *segundo* é a *faculdade*). — Como se vê, a *substância*, a *essência*, a *natureza*, embora sejam três coisas *logicamente* distintas, porque distintos são os seus conceitos, todavia, na *realidade*, importam e exprimem uma e a mesma coisa. — A *substância* e a *essência*, são, na *realidade*, uma e a mesma coisa. De fato, a *substância* importa o ser *primeiro*, enquanto existe em si e por si, e a *essência* (*substancial*) denota o ser primeiro, pelo qual o ente é constituído numa certa e determinada espécie. Ora, o ser *primeiro* enquanto existe em si e por si e o ser *primeiro* pelo qual o ente é constituído na espécie própria são, na *realidade*, uma e a mesma coisa; pois repugna que no mesmo ente haja um dúplice ser *primeiro*. Logo, a *substância* e a *essência* são, na *realidade*, uma e a mesma coisa. — A *substância* e a *essência*, na *realidade*, não só são uma e a mesma coisa entre si, mas também o são com a *natureza*. Na verdade, a *substância* e a *essência* são o princípio *primeiro* em ordem ao *ser*, e a *natureza* é o princípio *primeiro* em ordem à *operação*. Ora, o princípio *primeiro* do *ser* é o princípio *primeiro* da *operação* são, na *realidade*, uma e a mesma coisa. Com efeito, um ente não opera senão enquanto tem o *ser* ou existe em *ato*; e por isso, o mesmo princípio, que faz com que o ente tenha o *ser*, e exista em *ato*, faz também com que possa *operar*, e operar em conformidade com o mesmo ser. De onde o adágio: *principium essendi est principium operandi*. Logo, *substância*, *essência* e *natureza* são, na *realidade*, uma e a mesma coisa, e podem empregar-se indiferentemente.

*

Examinemos alguma das definições de *substância*, apresentadas pelos escritores dos últimos tempos. Limitamo-nos às de *Descartes*, *Spinoza*, *Locke*, *Leibniz*, *Wolf*, *Spencer*, *Gioberti*.

a) *Descartes* disse que "a *substância* é *um ente que para existir, não carece de outro ente*" (*Princip. philos.* p. I, n. 13). — Esta definição é equívoca. Se, pelas palavras: "*não carece de outro ente*", *Descartes* quer excluir o *sujeito*, que sustente a *substância*, a definição é verdadeira, e não difere da que apresentamos no texto. Se, pelas palavras "*não carece de outro ente*", exclui também a *causa* que produz a substância, nesse sentido a definição é *falsa* e *perniciosa*. É *falsa*; porque a substância, enquanto tal, nem inclui nem exclui a dependência de uma causa eficiente, mas importa apenas uma coisa, a cuja essência compete existir em si mesma, e não num sujeito, que sustente a sua existência. É *perniciosa*; porque, então, não haveria senão uma única substância — a divina, pois só esta exclui não só o *sujeito*, que a sustente, mas também a *causa*, que a produza.

b) *Spinoza* adaptou ao seu sistema *panteísta* a definição cartesiana, e disse que "a *substância* é *o ente que está em si e por si se concebe*"; isto é, "*o ente cujo conceito não carece, para se formar, do conceito de outro ente*" (*Eth.*, p. I, def. 3). Foi seguido por *Cousin*. — A definição de *Spinoza* leva, como dissemos, ao *panteísmo*. Na verdade, *Spinoza*, pelas partículas *em si* e *por si*, não exclui da substância o *sujeito da inerência*, mas a *causa eficiente*, de modo que, na opinião dele, a substância entanto está *em si* e se concebe *por si*, enquanto possui e se concebe possuir o ser por si mesma, isto é, pela sua própria essência. Ora, como possuir o ser pela própria essência convém exclusivamente à primeira, absoluta e divina substância, que é única, se a *substância* é tal qual a define *Spinoza*, deve concluir-se, como concluiu o próprio *Spinoza*, que existe uma única substância, da qual as outras coisas são apenas modificações, ou evoluções.

c) *Locke* disse que "a *substância* é o *conjunto das qualidades, percebidas pelos sentidos* e *coexistentes de um modo desconhecido*" (*Essai sur l'entendement hum.*, l. II, c. 23). O escritor inglês foi seguido pelos *positivistas*, por todos os *sensualistas*, para os quais a *substância* é apenas uma *coleção de fenômenos*. — Como dissemos, esta definição é falsa, não só porque se funda na falsa suposição que o *único* objeto de *todos* os nossos conhecimentos é o *sensível*, mas também porque o *conjunto das qualidades*, sendo *acidente*, como *acidente* é cada uma delas, não pode existir *em si*, e por isso, não é e não pode chamar-se *substância*. Uma qualidade sem um sujeito distinto e um complexo de qualidades sem uma base, que as sustente e una, são coisas inconcebíveis. — Nem se insista que, embora *cada uma* das qualidades seja *acidente* e careça de sujeito, todavia, o *conjunto* é *substância* e pode existir *em si*. Na verdade, o *atributo*, quando é *essencial* e *necessário*, não só compete às *partes*, mas também ao *todo*; assim o atributo *insensível* convém não só a cada vegetal, mas também a toda a coleção dos vegetais. Por isso, o *acidente*, por se atribuir *essencial* e *necessariamente* a cada qualidade, pode e deve atribuir-se também à *coleção* das qualidades; e é tão absurdo dizer que a coleção das *qualidades* se transforma em *substância*, como é absurdo dizer que a coleção das cores de uma pintura se transforma na tela, que as sustenta.

d) *Leibniz*, seguido por *Kant* e outros modernos, diz que "a *substância é o ente, enquanto dotado de força ativa*" (*Nouveau syst. de la nat.* — Como se vê, *Leibniz* confunde a noção de *substância* com a de *causa*. Porquanto, ainda que toda a *substância*, seja também *causa*, todavia, a substância, como tal, deve ser definida em ordem ao *modo* porque possui o ser, e não em relação à sua *atividade*, a qual supõe a substância já constituída no próprio ser, visto que a operação se segue ao ser e o modo de operar é proporcionado ao modo de ser. Portanto, a força ativa, ainda que seja uma conseqüência necessária, é, contudo, coisa secundária e não pode constituir a *essência* da substância. — Além disso, essa definição não distingue suficientemente da *substância* o *acidente*; porque também o *acidente* é dotado de uma certa *força* ativa, embora, opere como instrumento da substância, assim a cor tem a força de atuar na vista e determiná-la à percepção.

e) *Wolf* ensinou que a *substância* "é o *sujeito dos acidentes*" (*Ont.*, p. II, s. 2, c. 2). *Gallupi* seguiu a mesma opinião (*Lec.*, v. 2, l. 62). — Também esta definição deve ser excluída. Porquanto, se é certo que a *substância* é o sujeito dos *acidentes*, é também certo que esta propriedade é, para ela, uma coisa secundária e relativa, que não a

131. Divisão da substância. — A *substância* pode ser — *primeira* e *segunda*, — *simples* e *composta*, — *corpórea*, *material* e *imaterial*, — *completa* e *incompleta*, — *subsistente* e *não-subsistente*.

a) *Substância, primeira e segunda.* — A *primeira é a que não existe no sujeito, nem se atribui ao sujeito*; tal é toda a *substância indivídua*, p. ex., *Pedro, essa pedra*, pois a substância *indivídua não existe no sujeito* (aliás seria *acidente*), nem se *atribui ao sujeito* (pois não se diz: *Paulo é Pedro*). — A *segunda* é a que *não existe no sujeito*, mas se *atribui ao sujeito*; tal é toda a *essência substancial* e *abstrata* (p. ex., a *animalidade*, a *humanidade*), pois essa essência, por ser *substancial*, não existe no *sujeito*, e, por ser *abstrata*, atribui-se aos *indivíduos* (p. ex., Pedro é *homem*). — A substância *segunda* existe na *primeira*, e a esta se atribui. — A substância, que constitui uma especial categoria, não é a *segunda*, mas a *primeira*; porque na realidade não existe o *gênero*, nem a *espécie*, mas só o *indivíduo*. — A substância *primeira* chama-se também *singular* e *física*; a *segunda* diz-se também *universal* e *metafísica*.[1]

---

constitui, mas que a supõe constituída; pois a substância, só enquanto se sustenta a si mesma, é que pode sustentar os acidentes, que têm o ser nela, como no seu sujeito.

f) *Spencer* faz consistir a essência da *substância* na *permanência*, que se opõe à sucessão dos fenômenos. — Também esta opinião não se sustenta. Embora a *substância* exija comumente uma certa *permanência*, em virtude da qual o sujeito persevere na sua unidade apesar da variedade e da sucessão dos fenômenos, contudo essa permanência — não convém *exclusivamente* à substância, porque há muitos acidentes, que são permanentes, como são as propriedades espirituais (a inteligência, a vontade), que são mais duradouras do que as substâncias materiais, — nem convém *sempre*, porque as substâncias materiais estão sujeitas a perpétuas mudanças e, absolutamente falando, não repugna que uma substância seja destruída logo depois da sua produção, — nem convém *primeiramente*, porque a permanência pressupõe a existência, e por isso, a substância, antes de ser uma entidade *permanente*, é uma entidade *existente em si mesma*.

g) *Gioberti* escreveu que "a *substância* consiste na *realidade* ou *negação do nada*" (*Protol.*, Saggio I). — Também esta definição é falsa. Se a *substância* consistisse na *realidade* ou *negação do nada*, — ou no mundo só existiriam as *substâncias*, e não os *acidentes*, — ou também os *acidentes* seriam *substâncias*, porque também os *acidentes* são *realidades*. Ora, ambas estas conseqüências são falsas.

1 A divisão da substância em *primeira* e *segunda* foi introduzida pelo próprio *Aristóteles*, que formulou as definições relatadas no texto (Cf. *De praedicam.* c. I, et *Metaph.*, l. V, t. 15). A substância *primeira* é o *indivíduo no gênero de substância*, ou é a *substância indivídua*. A substância *segunda* é a *essência substancial*, que é a parte *formal* do

b) *Substância simples e composta.* — É *simples*, quando não tem partes, mas é só *ato*, completo ou incompleto; tal é o *Anjo*, a *alma humana*. — É *composta*, quando resulta de duas partes substanciais, das quais uma é *ato* e outra é *potência*, e que constituem *uma* só essência; tal é o *homem*. — Se ambas as partes, de que resulta a substância *composta*, forem *atos*, não haverá *uma só* substância, mas um *agregado* de substâncias.[1]

c) *Substância corpórea, material e espiritual.* — É *corpórea*, quando é dotada de *quantidade* ou *extensão*; tal é a pedra, a planta, e cada um dos corpos. — É *material*, quando, ainda que seja *simples* ou *incorpórea*, todavia, por tal modo depende da *matéria*, que sem essa não pode *operar* nem *existir*; assim a alma dos animais irracionais e dos vegetais diz-se *material*, porque, embora não tenha partes extensas ou materiais, todavia, sem a

---

indivíduo ou da substância *primeira*. Por isso, a substância *primeira* está para a *segunda*, como o *todo* está para a sua *parte formal*, visto que a primeira abrange a segunda, isto é, a essência e, além disso, os princípios *individuantes*. E, como a *essência comum* é a *parte formal* do indivíduo ou sujeito singular, e não é o indivíduo *todo*, segue-se que ela não se identifica com o indivíduo senão por um modo *inadequado*, e ao indivíduo não pode atribuir-se *em abstrato*; assim não podemos dizer: *Pedro é a humanidade*. — Portanto a substância *primeira* difere *realmente* da *segunda*, não enquanto a essência da substância *primeira* seja diversa da essência da substância *segunda*, porque uma se identifica com a outra, — mas enquanto a substância *primeira* abrange não só a substância *segunda*, isto é, a essência, mas também os princípios *individuantes*, isto é, os princípios, que tornam indivídua a essência e que são *realmente* distintos dos princípios específicos. — As substâncias *indivíduas* são chamadas *primeiras*, e as *essências substanciais abstratas* são *segundas*; não só porque *primeiramente* existem na realidade os *indivíduos*, e *depois*, pela operação da inteligência, são formadas as *essências universais*, abstraídas dos mesmos indivíduos, mas também porque as substâncias *segundas*, isto é, os *gêneros* e as *espécies* não subsistem e não sustentam os acidentes, senão enquanto subsistem nos indivíduos, pois não subsiste o *animal*, ou o *homem*, senão enquanto subsiste *este* animal, ou *este* homem. Diz S. Tomás: "Genera et species non sunt aliquae res vel naturae aliae a singularibus, sed ipsamet singularia, sicut non est homo, qui non sit hic homo" (In VII *Met.* l. 13; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 29, a. 2 ad 4).

1 A *substância* é o sujeito do *primeiro ser*, isto é, do *ser*, que não pressupõe outro ser e é o fundamento de todas as realidades. Por isso, o *ser*, que constitui a substância, chama-se *substancial*, e difere do *segundo ser*, que sobrevém ao *primeiro* e se diz *acidental*. Ora, o *primeiro ser* de uma substância *composta* só pode ser o resultado de dois princípios substanciais, dos quais um se refira a outro, como *ato* à *potência*. Se ambos os princípios fossem *atos*, não haveria *um só ser primeiro e uma só substância*, mas dois seres e duas substâncias, isto é, não haveria *uma substância* composta, ou um composto *substancial*, mas apenas *um agregado* de substâncias, unidas por um nexo *acidental*, e por isso, um composto *acidental*.

matéria não pode operar nem existir. — É *espiritual*, quando nas operações, e por isso, na existência, é por tal modo independente da matéria, que sem a matéria e fora dela pode operar e existir; tal é alma humana.[1]

d) *Substância completa e incompleta.* — É *completa*, se de tal maneira existe em si, que não é destinada a coexistir com outra substância, e pode, só por si, produzir *todas* as operações próprias da sua espécie; tal é o homem, a planta, etc. Por isso, é *completa* na ordem de *espécie* e na de *substancialidade*. — É *incompleta*, se de tal maneira existe em si, que é destinada a coexistir com outra substância, e por isso, — ou não pode, só por si, produzir *todas* as operações da sua espécie, como é a alma humana, — ou não pode, só por si, produzir *nenhuma* operação da sua espécie, como é a alma dos brutos. — A substância, que não pode, só por si, produzir *todas* as operações da sua espécie, embora seja *completa* na ordem da *substancialidade*, é *incompleta* na ordena da *espécie*; e a que não pode, só por si, produzir *nenhuma* operação da sua espécie, é *incompleta* na ordem da *espécie* e na da *substancialidade*.[2]

---

1 Essa divisão é da mais alta importância, e serve para evitar equívocos e erros. — Uma substância *material* não é *corpo*, não é *matéria*, mas está unida com a matéria e depende da matéria nas operações e na existência, de modo que, sem a matéria, não pode operar nem existir. Em menos palavras: é *simples*, mas não é *espiritual*. — Uma substância *espiritual* não só não é matéria, mas é independente da matéria nas operações (em algumas, senão em todas) e por isso, na existência; de modo que, embora seja destinada para estar unida com a matéria, pode, contudo, operar e existir sem a matéria. — Aqui notamos que, embora possam encontrar-se formas *espirituais* e *acidentais*, corno são a inteligência e a vontade, contudo a *espiritualidade* exige que o *primeiro substrato* seja *substancial*; porque a independência, que a espiritualidade importa, não pode encontrar-se onde há apenas entes dependentes, como são as formas *acidentais*. De onde se segue que a nossa alma, se fosse apenas uma coisa *acidental*, não poderia ser *forma* do corpo humano. Porquanto, o *acidente* supõe necessariamente o *ser primeiro* e o *sujeito*, a que adira, e por isso, necessariamente, depende do sujeito, de que é forma, e não é *espiritual*, isto é, não é independente do corpo no ser e na operação. Ora, a nossa alma é forma *substancial* do corpo, e por isso, não supõe o *primeiro ser*, e é forma *espiritual*, e por isso, possui o ser independentemente da matéria, e quando o comunica à matéria, conserva-o sempre independente e superior à matéria. Por isso, a *substancialidade* é uma exigência da *espiritualidade*. — Os sequazes de *Descartes*, como veremos, confundem a substância *simples* com a *espiritual*; mas a diferença entre elas é imensa. — Os críticos superficiais acusam os escolásticos de *materialismo*, porque estes admitem que a alma dos animais irracionais é *material*. Uma pequena explicação basta para endireitar as idéias.

2 A substância *completa* é um todo e contém todos os elementos, que a tornam inteira e perfeita. — A substância *incompleta* não exige tudo o que compete à subs-

e) *Substância subsistente e não-subsistente.* — *Subsistente* diz-se uma substância singular e completa, quando existe *em si* e *por si*, isto é, pelo *ser próprio*, de modo que se possui a si mesma, opera, por conta própria e por isso, é o sujeito, a que se atribuem todas as operações; tal é Pedro. — *Não-subsistente* diz-se uma substância, quando, embora seja singular e completa, contudo não existe pelo *ser próprio*, de modo

---

tância, tomada no sentido óbvio e comum: que exista em si e não coexista com outro elemento; mas exige que não adira a outro elemento, como acidente ao sujeito, e que seja parte intrínseca e substancial de um composto substancial. Porque *não adere*, como o *acidente*, é *substância*; porque é *parte*, é *incompleta*. É claro que a *substância incompleta* só por *redação* se coloca na categoria de *substância*; porque o que se coloca propriamente na categoria é o ente *completo*. — A substância *completa* e a *incompleta* podem ser tais *física* ou *metafisicamente*, conforme as partes — são distintas *realmente*, isto é, independentemente da nossa consideração (como o *matéria* e a *forma*), — ou são distintas só *logicamente*, isto é, pela nossa consideração (como o *gênero* e a *diferença*).

Tanto a substância *completa* quanto a *incompleta* podem ser tais na ordem da *espécie* ou na ordem da *substancialidade*. — Substância *completa* na ordem da *espécie* é a que nem existe *noutra* coisa, como no sujeito, nem está unida *com outra* para constituir uma essência ou natureza *específica*; e por isso, é capaz de produzir, só por si, *todas* as operações, que são próprias da *espécie*. Substância *incompleta* quanto à *espécie* é a que não existe *noutra coisa*, como no *sujeito*, mas deve estar unida *com outra* para constituir uma natureza *específica*; e por isso, não pode, só por si, produzir todas as operações próprias dessa espécie. — Substância *completa* na ordem da *substancialidade* é a que não existe *noutra coisa*, nem depende *intrinsecamente* de outra no seu ser e nas operações *próprias* e *características*; e por isso, pode existir por si só. Dissemos — *intrinsecamente*; porque não repugna que esta substância dependa de outra coisa *extrinsecamente*, enquanto esta coisa lhe subministra a matéria do *objeto* das operações; e acrescentamos — nas operações *próprias* e *características*; porque uma substância pode e deve dizer-se *intrinsecamente* independente de outra coisa, quando, embora não possa produzir, só por si, *todas* as operações da sua *espécie*, contudo pode, só por si, produzir as que lhe são *próprias*, que têm a mesma índole da sua natureza. Substância *incompleta* quanto à *substancialidade* é a que não existe noutra coisa, como *no sujeito*, mas dela depende *intrinsecamente* no ser e nas operações; e por isso, não pode, só por si, nem operar nem existir, e para que exista realmente, precisa de uma outra coisa, que seja para ela — não um *sujeito de inerência* (porque ela não é *acidente*), — mas um *sujeito de coexistência*. — Assim a alma humana é *completa* na ordem da *substancialidade*, porque tem o ser próprio, não depende *intrinsecamente* do corpo, pode existir *por si*, sem o corpo, e é *incompleta* na ordem da *espécie*, porque destinada naturalmente a unir-se com o corpo e a constituir o composto *substancial*, que se chama *homem*; ao passo que a alma dos animais irracionais é *incompleta* na ordem da *substancialidade* e na da *espécie*, porque não tem o ser próprio, depende *intrinsecamente* do corpo, e por isso, só no corpo e com o corpo pode operar e existir. — Estas noções tornar-se-ão mais claras no decurso destes tratados.

que não se possui a si mesma, não opera por conta própria, mas existe pelo ser de uma outra substância, à qual por isso, pertence e por conta da qual opera; tal é a SS. Humanidade do Verbo divino, a qual existe pelo Ser pessoal, que o mesmo Verbo lhe comunicou na Encarnação.[1]

132. Suposto e pessoa. — A *substância* atinge o mais alto grau de perfeição no *suposto* e, especialmente, na *pessoa*.

a) *Suposto*. — *Suposto* é a *substância singular, completa*, e *distinta* ou *incomunicavelmente subsistente*; ou, mais brevemente, é o *subsistente distinto* ou *incomunicável*; tal é uma planta. — Com efeito, o *suposto*, na opinião de todos, é um sujeito, que existe em si inteira e perfeitamente, indistinto em si e distinto dos outros, de modo que é uma coisa completa tanto na ordem da *essência*, quanto na da *existência*, à qual se atribuem todas as coisas, enquanto ela não se atribui a coisa nenhuma. Ora, esse sujeito — a) deve ser *substância*, porque o *acidente* não existe em si, — b) deve ser substância *singular*, porque a substância *universal* não existe em si, mas na *singular*, — c) deve ser urna substância *completa*, isto é, dotada de todos os elementos, que constituem a sua espécie ou essência, porque a substância *incompleta* refere-se ao *todo*, em que encontra a sua perfeição, — d) deve ser uma substância *subsistente*, porque o *suposto* deve existir e existe *por si*, pelo ser *próprio* e não pelo ser de outra substância, — e) deve ser uma substância *distinta* ou *incomunicavelmente* subsistente, porque não se concebe um *suposto*, se, além de subsistirem si e por si, não seja distinto dos outros, isto é, não exclua a comunicação ou união

1 Deve, pois, cuidadosa mente notar-se a diferença entre o ente que *existe em si* e o ente que *subsiste em si*. Um ente *existe em si*, quando não é *acidente*, e por isso, não carece de *sujeito*, a que adira e que o sustente. Um ente *subsiste em si* ou *por si*, quando se possui a si mesmo, quando opera por conta própria, quando é *sui juris*, quando não pertence a outro ente. Assim o meu braço existe *em si*, porque não é *acidente*, como o é a sua cor, mas é uma substância, embora incompleta; todavia, *não subsiste em si*, porque não é autônomo, não pertence a si mesmo, mas pertence a uma determinada pessoa. — A substância, que é *subsistente*, é necessariamente *singular* e *completa*; — é *singular*, porque na realidade não existem nem *gêneros*, nem *espécies*, mas só *indivíduos*, ou essências envolvidas em condições individuantes; — é *completa*, porque o que não é ordenado a fazer parte de um todo, mas subsiste em si e por si, deve ler tudo o que lhe pertence. — Num sentido mais lato, uma substância dir-se *subsistente*, quando, embora não seja inteiramente *completa* quanto à *espécie*, contudo pode existir por si mesma, independentemente da outra substância, com que está unida e com a qual constitui um composto substancial; assim chama-se *subsistente* a alma humana, porque, separada do corpo, não perde a existência.

com outros supostos. — A perfeição, pela qual o *suposto* existe *em si* e *por si*, de um modo distinto ou incomunicável, chama-se *subsistência*, ou, mais propriamente, *supositalidade*.[1]

b) *Pessoa.* — *Pessoa* é a *substância singular, completa, incomunicavelmente subsistente* e *racional*; — ou, mais brevemente, é o *suposto racional*,

1 Todos consideram o *suposto* como um sujeito, a que se atribuem outras coisas, sem que ele seja atribuído a coisa nenhuma. Ora, só o que subsiste de um modo distinto ou incomunicável pode ser um sujeito, a que se atribuam outras coisas, sem que ele seja atribuído a coisa nenhuma. De fato, o que não subsiste de um *modo* distinto pode atribuir-se a outra coisa — ou como *acidente*, assim a forma *acidental* atribui-se ao seu sujeito, — ou como *parte essencial*, assim a forma *substancial* e a *matéria* atribuem-se à substância composta, — ou como *parte integrante*, assim as mãos e os pés atribuem-se ao homem, — ou como *forma de um todo*, assim a *essência* atribui-se ao sujeito, que a possui. — O *suposto* indica, portanto, um *todo completo* e abrange todos os elementos, essenciais e acidentais, que constituem o ente. Assim quando digo "Pedro", considero esse homem com todas as qualidades e perfeições, que lhe pertencem. — Nem todos os elementos concorrem do mesmo modo para a constituição do *suposto*; pois alguns constituem o ser *primeiro*, que é o *substancial*, outros formam o ser *segundo*, que é o *acidental*. — Todavia o elemento, que lhe dá a razão e a natureza de *suposto* e que o torna *subsistente em si* e *por si*, é o *ser* ou a *existência*. Um ente *subsiste* e é *completo*, quando recebe o *ser*. (*In Quodl.* 12, q. 5, a. 5). — O *suposto* inclui e importa, na sua razão formal ou no seu conceito *próprio*, o *ser* ou a *existência*, não enquanto o *ser se identifica* com a essência, mas enquanto *atua* a essência, de modo que da composição da essência e do ser resulta o *subsistente completo*. — O *suposto* divide-se em *formal* e *denominativo*. O *formal* é a substância *singular* e *subsistente*, isto é, é a substância *singular* com o próprio ato da *subsistência*. O *denominativo* é a substância *singular*, que por si é ordenada para existir, para ser um verdadeiro suposto (pois, nas coisas criadas, a essência é realmente *distinta* da existência); e chama-se *denominativo*, porque, quando é atuado pela *subsistência*, recebe a denominação de *suposto*. — Notamos, com S. Tomás, que "*singulare est cujus essentia est incommunicabilis*" (In I Sent., dist. 24, q. 2, a. 1 ad 4). Notamos também que a expressão — *a subsistência atua a essência* — significa que a *subsistência* é *ato* da *essência*, ou torna *atual* a *essência*.

Agora percebe-se melhor o sentido do axioma: as ações são dos supostos — *actiones sunt suppositorum*. Quer isto dizer que a substância não pode operar, se não tiver alcançado o seu complemento, que é a *subsistência*. Esse complemento deve ser anterior à própria operação, porque uma natureza não pode operar, se já não for subsistente, Portanto, as ações, como as paixões, devem atribuir-se ao todo, isto é, ao indivíduo, e não a uma parte, embora esta imediatamente produza o ato, ou receba a paixão. Assim dizemos que o homem entende a verdade e sofre a sede, embora entenda pela inteligência e sofra pelo corpo. Por isso, o *suposto* é o princípio *que* opera (principium *quod* operatur), embora a natureza ou a faculdade seja o princípio, *pelo qual* o suposto opera (principium *quo operatur*) (*Sum. Th.*, 2ª, 2ae, q. 58, a. 2).

é o *subsistente de natureza racional*, — ou, mais comumente, é *substância indivídua de natureza racional*; tal é o homem. — Expliquemos a última definição. Quando se diz que a *pessoa* é uma *substância indivídua*, o termo "*indivídua*" denota que a *pessoa* é dotada de perfeita *incomunicabilidade*, e por isso, equivale aos termos: *singular*, *completa* e *incomunicavelmente subsistente*. Com efeito, uma verdadeira *individualidade* deve excluir a tríplice *comunicabilidade*, que pode verificar-se numa coisa em relação a uma outra: — a comunicabilidade do *universal* ao *singular* (tal é a da animalidade a cada um dos brutos), — a comunicabilidade da *parte* ao *todo* (tal é a da alma ao homem), — a comunicabilidade de uma *natureza* a uma *substância superior* (tal é a da Humanidade à Pessoa do Verbo divino). A primeira comunicabilidade é excluída pelo termo "*singular*", — a segunda, pelo termo "*completa*", a terceira, pelo termo "*incomunicavelmente subsistente*". — A *pessoa* deve ser de natureza *racional*, porque essa denominação foi reservada para os indivíduos mais nobres, que são os dotados de *razão*. — A perfeição, pela qual a *pessoa* existe *em si* e *por si*, de um modo *distinto* ou *incomunicável*, diz-se *subsistência*, ou, mais propriamente, *personalidade*.[1]

---

1 S. Severino Boécio formulou a definição explicada no texto, dizendo que a *pessoa* é: *nuturae rationalis individua substantia*. O Santo exclui da *pessoa* a tríplice comunicabilidade com um só termo "*indivídua*". E com razão. Porquanto, uma substância, que é perfeitamente *indivídua*, isto é, *indistinta em si e distinta das outras*, não pode deixar de ser *singular*, *completa* e *subsistente em si* e *por si*. — Os gregos empregam o termo *hypostuse* para significar o *suposto* e, especialmente, a *pessoa*. Por isso, a *união hipostática* significa a união da natureza humana e da natureza divina na única *Pessoa* do Verbo divino.

S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 29) aprova e explica a definição de *pessoa*, dada por Boécio. Diz o S. Doutor que o *indivíduo*, e o *particular*, se encontra, — de um modo especial, no gênero de *substância*, — e, de um modo especialíssimo e perfeitíssimo, na substância *racional*, que tem o domínio de seus atos e que por isso, é denotada pelo nome de *pessoa*. (*Ib.*, a. 1). — Adverte o S. Doutor — que o termo *substância* pode significar, não só o *suposto* e a *pessoa*, mas também a *essência* ou a *natureza* (*Ib.*, a. 2), — e que a *substância*, que denota a *pessoa*, não é a *segunda* (*gênero*, *espécie*), mas é a *primeira*, é o *indivíduo*, o *singular*, o ente *completo* e *subsistente em si*, porque a substância *segunda* não subsiste em si, mas no *indivíduo*. (*Ib.*, a. 1. ad. 2). — Por isso, a alma humana, embora, quando separada do corpo, continue a existir, contudo, por ser uma *parte* da natureza humana, não é *pessoa*. (*Ib.*, a. 1 ad 5). — O mesmo S. Doutor, definindo a *pessoa*, diz que é "*o subsistente de natureza racional: persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet: *subsistens in rationali natura*" (*Ib.*, a. 3). Esta definição é equivalente à de Boécio. Com efeito, quando, no mundo, há um ente verdadeiramente *subsistente*, ele é *substância indivídua*, isto é, *singular*, *completa*, *distinta* ou *incomunicável*.

O nome de *pessoa* atribui-se à *criatura racional* e a Deus. Vejamos o que ela significa, quando se atribui à criatura e quando se atribui a Deus. — Atribuída à criatura, a *pessoa* significa o *subsistente numa natureza racional*, que, pelo fato de subsistir nessa natureza, é distinto de toda outra pessoa, é incomunicável, — distinção, ou incomunicabilidade, que constitui a essência da pessoa. — Atribuída a Deus, a *pessoa* não significa apenas o *subsistente na divina natureza*; visto que a *subsistência*, em Deus, identifica-se com a *essência* ou *natureza*, e, como a *essência* é *comum* às três augustíssimas Pessoas, a *subsistência* não distingue uma Pessoa de outra, não as torna incomunicáveis. É preciso, portanto, acrescentar, sempre e explicitamente, à definição da *pessoa* algum outro elemento; isto é, é necessário acrescentar uma *diferença à subsistência*, de modo que esta se torne *própria* de uma Pessoa, e não de outra, de modo que seja uma subsistência *distinta* ou *incomunicável*, e seja distinta e incomunicável sob o mesmo respeito e pelo mesmo título, sob o qual e pelo qual constitui uma Pessoa. Ora, não podendo ser tal *diferença* uma coisa *absoluta* (porque o que é *absoluto*, em Deus, é *comum* às três Pessoas), deve ser uma coisa *relativa*, deve ser a própria *relação*. Na verdade, as *relações (opostas)* são, em Deus, incomunicáveis e são a razão de distinção entre as Pessoas. Por isso, segundo o nosso modo de entender, nas Pessoas divinas distinguimos um elemento *comum*, e um elemento *próprio*, que é o princípio da *individuação*. O elemento *comum* é a *subsistência*, ou a *essência*; o elemento *próprio* é a *relação pessoal*. Dizemos — *segundo o nosso modo de entender*, porque deve excluir-se de Deus toda a espécie de composição.

Dos princípios expostos derivam dois corolários e dois axiomas.

1º) A *pessoa*, em Deus, significa, própria e adequadamente, o *subsistente na divina natureza, distinto pela relação pessoal* (Paternidade, Filiação, Processão ou Espiração passiva): — e a *personalidade* é a *subsistência, possuída, por um modo distinto ou incomunicável, pela relação pessoal*. — Pode também dizer-se — que a *pessoa*, em Deus, é o *relativo* (Pai, Filho, Espírito Santo) *subsistente na divina natureza*, — ou é a própria *relação, enquanto subsistente na divina natureza*. — Por isso, a Essência divina, embora se identifique com o seu ser e seja por si subsistente, todavia, considerada *em absoluto*, não exprime *distinção* ou *incomunicabilidade*, e não é *pessoa*. Para que a Essência divina possa chamar-se *pessoa*, é necessário considerá-la *relativamente*, isto é, enquanto está sujeita às relações de Paternidade, de Filiação e de Espiração passiva, porque só assim é que tem a razão ou índole de *subsistente distinto* ou *incomunicável*, e esta distinção ou incomunicabilidade deriva do mesmo elemento, que constitui a pessoa e que, como dissemos, é a *relação oposta*. (*Sum. Th.*, p. I. q. 29, a. 4; q. 30, a. 2). — Nota S. Tomás — que a *substância* se atribui a Deus, não enquanto significa o sujeito dos acidentes, mas enquanto exprime uma coisa subsistente, — e que Deus pode dizer-se dotado de natureza *racional*, enquanto a *razão* significa a natureza *intelectual* (*Ib.*, q. 29, a. 3 ad 3 et 4).

2º) A SS. Humanidade de N. S. Jesus Cristo não é *pessoa*. Porquanto, a *pessoa* — deve subsistir em si e por si, de um modo distinto ou incomunicável, — deve sustentar-se a si mesma, possuir-se, ser *sui juris*, — deve ser um *todo* completo, — e por isso, deve ser o princípio e o sujeito, de que derivam e a que se atribuem todas as propriedades e operações. Ora, a Humanidade de Jesus, — embora seja uma substância *singular* e *completa*, enquanto se distingue de todas as outras e possui todos os elementos especí-

133. Propriedades da substância. — Enumeramos as principais. — A *substância* — 1º) não adere a nenhum sujeito; pois ela é o sujeito de si mesma; — 2º) atribui-se aos seus inferiores em significação *unívoca*; — 3º) denota o indivíduo por si subsistente, na realidade; — 4º) não tem, *por si*, uma outra substância contrária (duas coisas são contrárias, quando se expulsam mutuamente do mesmo sujeito; ora, uma substância, não aderindo a nenhum sujeito, não pode expulsar deste uma outra substância); — 5º) é indivisível, isto é, incapaz de aumento e de diminuição; — 6º) é suscetível de propriedades contrárias, embora sucessivamente.[1]

---

ficos, contudo não tem subsistência própria, isto é, não subsiste em si, pelo ser próprio, mas subsiste pelo ser e no ser do Verbo divino, que se dignou assumi-la e uni-la a si mesmo, e a que por isso, pertence e a que se atribuem todas as propriedades e operações delia. Logo, a humanidade de Jesus não é *pessoa*. Diz S. Tomás: "A Pessoa divina do Verbo, unindo a si mesma a natureza humana, obstou a que esta tivesse a própria *personalidade*. Por isso, a natureza assumida é destituída de *personalidade*, não enquanto lhe falte algum elemento, que pertence à perfeição da natureza humana, mas enquanto lhe foi acrescentada uma coisa, que está acima da natureza humana e que é a união com a Pessoa divina" (*Sum. Th.*, p. III, q. 4. a. 2 ad 3 et 2; Cf. *ib.*, q. 2, a. 3 ad 1 et 2, — a. 6 ad 2). — Alguma coisa, que a razão humana pode dizer acerca deste adorável mistério da Encarnação, será dita daqui a pouco, para consolação da nossa alma.

a) *As operações são da pessoa*. — É o que se disse do *suposto*. O *suposto* é o *gênero*, que tem por diferenças o *irracional* e o *racional*. — O suposto *racional* é a *pessoa*. Por isso, da *pessoa* deve dizer-se tudo o que se diz do *suposto*; porque a *espécie* contém tudo o que está contido no *gênero*. — A razão foi dada. O *ato* segue-se ao *ser* e segue o *ser* (*operari sequitur esse*); por isso, o *ato* pertence ao ente, a que pertence o *ser*. Ora, o *ser* pertence propriamente ao *suposto* ou à *pessoa*; visto que as partes não existem senão na existência ou subsistência do *suposto*, ou da *pessoa*. É a *pessoa*, que propriamente entende, sente, anda, embora, pela inteligência, pelos sentidos, pelos pés. Repetimos que a *pessoa* é o princípio *que* opera, — a *natureza*, ou a *faculdade*, é o princípio, *porque* a *pessoa opera*. — Por isso, as operações da Humanidade de N. S. Jesus Cristo são operações de um Deus; porque, em Jesus, há uma só Pessoa — a *Divina*, a qual opera, não só *pela* sua natureza divina, mas também *pela* humana.

b) *As operações participam da dignidade da pessoa*. — É um corolário do axioma precedente. Na verdade, a dignidade das operações deve ser apreciada pela dignidade *de quem é o ser*; quanto mais nobre é o ser, tento mais nobre é a operação. Ora, o *ser* pertence propriamente à *pessoa*, e, em geral, ao *suposto*. Logo, as operações participam da dignidade da *pessoa*. — Por isso, as operações da humanidade de Jesus são dotadas de uma dignidade infinita e têm um mérito infinito; porque infinita é a dignidade da Pessoa do Verbo divino, que as produz, embora as produza *pela* natureza humana.

1 As *seis* propriedades da *substância* foram notadas por Aristóteles. Não são atributos, realmente distintos da substância, mas são noções, que tornam mais claro

134. O conceito de substância é objetivo.

a) *Substância* é o ente, que existe em si, sem carecer de sujeito, a que adira, como *acidente*. Por isso, o conceito de *substância* será *objetivo*, se na realidade se encontrarem entes, que existam em si, e não careçam de sujeito, a que adiram, como *acidentes*. Ora, encontram-se efetivamente na realidade tais entes; assim cada homem é dotado de existência própria e independente da dos outros, de modo que um pode morrer, e morre, sem que os outros percam por isso, a própria vida. Logo, o conceito de *substância* é *objetivo*.

b) A experiência atesta que os entes *reais* estão sujeitos a muitas e sucessivas transformações ou mudanças, mas que, no meio dessas mudanças, conservam uma coisa fixa e imutável, a qual constitui o seu caráter distintivo e específico; assim o homem de ignorante torna-se douto, de novo faz-se velho, mas, através de todas as vicissitudes, é

---

e distinto o conceito da mesma substância. — Acrescentamos algumas observações. — A 1ª propriedade compete tanto à substância *primeira*, quanto à *segunda*, pois tanto numa como na outra se verifica a razão de *substância*, e por isso, a propriedade de não aderir a um sujeito. — A 2ª não compete à substância *primeira*, mas só à *segunda*, porque só esta tem a natureza do *universal*, que se atribui *univocamente* aos seus inferiores. — A 3ª compete propriamente à substância *primeira*, que representa o *singular*, subsistente na realidade, e não convém à substância *segunda*, que exprime uma coisa, que se encontra em muitas. — A 4ª propriedade consiste em que a substância não tem *por si* uma outra substância contrária. A razão está no texto. Dizemos — *por si*; porque uma substância pode ser contrária a outra por causa das qualidades, de que elas são dotadas e que são contrárias umas às outras; assim o fogo e a água são substâncias contrárias pelas respectivas qualidades contrárias de calor e de frio. — O sentido da 5ª não é que uma espécie de substância não possa ser mais perfeita que uma outra, mas é que o mesmo indivíduo não pode participar da espécie ora num grau e ora noutro, e que a participação da mesma espécie de substância não é maior num indivíduo e menor noutro (*Sum. Th.*, p. I, q. 93, a. 3 ad 3; — 1ª 2ae, q. 52, a. 1). Por isso, um indivíduo humano não é hoje mais homem do que o era ontem, ou não é mais homem do que o é um outro. A razão é que um predicado substancial muda a espécie da substância, como a adição de uma unidade muda a espécie de número. Isto, todavia, não obsta a que os predicados da mesma espécie possam ser diversamente participados por diversos indivíduos. — Quanto à 6ª, notamos que a substância, embora não possa ter uma outra substância contrária, contudo pode ser o sujeito de qualidades contrárias; assim um homem pode ser bom e mau, não ao mesmo tempo, mas sucessivamente. Esta propriedade compete à substância *primeira*, e, por causa desta, também à *segunda*; mas não pode competir ao *acidente*. Na verdade, o *acidente*, para que pudesse sustentar qualidades contrárias, deveria transformar-se em substância, isto é, deveria deixar de ser *acidente*.

sempre um e o mesmo homem. A coisa fixa e imutável, que é o sujeito dos acidentes variáveis, é a *substância*. Logo, a *substância* existe realmente, e por isso, o seu conceito é *objetivo*.

c) Existem realmente as propriedades. Ora, as propriedades — ou existem *em si mesmas*, — ou existem *num sujeito*. Se existem *em si mesmas*, são *substâncias*; porque *substância* é o ente, que existe em si. Se existem *num sujeito*, esse, em última análise, é sempre uma *substância*; porque, se não houvesse o ente *existente em si*, não poderia haver entes *existentes num sujeito*. Logo, o conceito de *substância* é *objetivo*.[1]

---

1 A *propriedade* refere-se necessariamente ao sujeito, a que pertence. Ela não pertence a si mesma, mas pertence a outro ente, de que é propriedade; não está em si mesma, não tem em si a razão da sua subsistência, mas subsiste num sujeito. Se o sujeito não existe, nem pode existir a propriedade. Por isso, quem não admite a *substância*, nem pode admitir as *propriedades*, os *acidentes*. — *Taine* diz que, se uma propriedade não pode subsistir em si mesma, podem, porém, subsistir, sustentando-se mutuamente, muitas propriedades; assim como, se um soldado não pode expugnar uma cidade, bem o podem mil soldados (*De l'int.* T. I., p. 388). Mas o recurso é vão. Se uma propriedade é um acidente, e não tem a força para existir em si, nem muitas delas terão essa força; se um cego não sabe ler uma escritura, nem a saberão ler todos os cegos do mundo. Além disso, a comparação é infeliz. Mil soldados podem, com certeza, fazer o que não pode fazer um só, pelo fato de cada um contribuir com uma parte da força, necessária para expugnar a cidade; mas, sendo cada acidente ou propriedade um *nada*, um *zero*, na linha de *substância*, um milhão de propriedades não darão uma *substância*, ou não serão capazes de se sustentar a si mesmas.

*

Os *panteístas*, os *sensualistas* afirmam que *única* e *exclusivamente* existem as *propriedades*, os *fenômenos*, e que a *substância*, separada das propriedades, é incognoscível, não existe, e por isso, é nada.

Respondamos a estas asserções, embora se repita alguma coisa.

a) É falso que *única* e *exclusivamente* existam as *propriedades*. A *propriedade*, como dissemos, não pode existir nem conceber-se sem o sujeito, que seja o *proprietário* e que é a *substância*. — De mais, a *propriedade*, por si, é um ente *abstrato*, e o *abstrato* só pode existir no *concreto*. Ninguém se lembra de ter visto, por exemplo, a *inteligência*, a *extensão*, etc., como coisas existentes em si e fora dos sujeitos; mas todos veem continuamente homens *inteligentes*, *corpos extensos*, etc. Logo, é absurdo dizer que *única* e *exclusivamente* existem as *propriedades*. — Os próprios defensores do *fenomenalismo*, quando falam, falam das *suas* sensações, dos seus pensamentos, etc. Desse modo, sem o quererem, admitem, além dos fenômenos, alguma coisa que não é um fenômeno, mas é o *substrato* dos fenômenos.

135. O conceito de substância incompleta é objetivo.

a) Existem no mundo substâncias realmente compostas e dotadas de *unidade essencial*; tal é o homem, o animal, a planta. Ora, uma substância não pode ser realmente *composta*, nem *essencialmente uma*, senão enquanto é constituída por *substâncias incompletas*; porque só *substâncias incompletas*, — por serem *substâncias*, podem constituir uma *substância composta*, — e, por serem *incompletas*, podem constituir uma substância *essencialmente una*, enquanto uma delas tem a razão de *potência* e outra a razão de *ato* em ordem ao ser *primeiro* ou *substancial*. Logo, o conceito de substância *incompleta* é *objetivo*.[1]

b) É absurda a pretensão dos *sensualistas*, quando opinam que a *substância* devia ser cognoscível, mesmo depois de separada de todas as suas propriedades. A substância é cognoscível pelas suas propriedades, e por isso, se não tivesse nenhuma propriedade, seria incognoscível. Mas de fato de a substância ser incognoscível, se fosse separada das propriedades, não se segue que seja incognoscível, quando as possui.

c) É falso que a *substância* não existiria, seria *nada*, se não fosse cognoscível. Se a substância não fosse cognoscível, deixaria de existir no nosso pensamento, mas não na realidade objetiva; porque as coisas não existem, porque são cognoscíveis, mas são cognoscíveis, porque existem. — Dizer com os *positivistas* que só existem as propriedades sensíveis, e que estas propriedades são as nossas percepções e sensações, é o mesmo que dizer que tudo o que existe é o produto da nossa imaginação, e que este mundo, com todas as suas variedades, é apenas uma fantasia!!

Concluímos, repetindo que não se pode admitir o *acidente*, o *fenômeno*, sem se admitir a *substância*, o *númeno*. O *acidente* é o exterior da *substância*, o *fenômeno* é o exterior do *númeno*. São coisas essencialmente relativas. Um *acidente*, que não fosse a manifestação de uma *substância*, e um *fenômeno*, que não fosse a manifestação de um *númeno*, seriam coisas lógica e fisicamente impossíveis.

1 Esse argumento parece-nos convincente. Ninguém pode negar com razão a existência das substâncias *compostas*, e compostas na própria razão de *substância*, na própria *essência substancial*. Essas substâncias *compostas* são dotadas de verdadeira *unidade* na mesma razão de *substância*, que por isso, se chama *unidade substancial*. Ora, uma substância *essencialmente composta* e *una* deve resultar de *partes substanciais componentes*. Estas *partes substanciais componentes* — não podem ser *acidentes*, pois repugna que a substância seja o resultado de acidentes, — nem podem ser substâncias *completas*, porque cada uma das substâncias *completas*, por ser *completa*, é dotada do *primeiro ser* e de unidade *substancial*, e por isso, quando se unem, não podem formar o *primeiro ser*, nem uma unidade *substancial*, mas só o ser *secundário*, e uma *unidade acidental*, como é a de todo o agregado, pois tudo o que se acrescenta a um primeiro é secundário, e tudo o que se acrescenta a uma substância é acidente. Logo, as partes componentes devem ser *substâncias incompletas*. Por isso, a objetividade das *substâncias incompletas* deduz-se logicamente da *unidade* da substância *composta*.

b) Existem no mundo as *formas substanciais*; tal é alma humana, a alma dos animais, a das plantas. Ora, essas *formas substanciais* são verdadeiras *substâncias incompletas*; — são *substâncias*, porque, embora se encontrem na matéria, não aderem à matéria, como ao próprio sujeito, — mas são substâncias *incompletas*, porque estão naturalmente ordenadas para a matéria, com a qual formam um todo substancial e completo, capaz de exercer todas as operações da espécie. Logo, o conceito de *substância incompleta* é *objetivo*.[1]

136. A pessoa é um composto de natureza racional e de subsistência. — A *pessoa* é uma substância, que pertence à espécie humana, produz as operações proporcionadas à mesma espécie, existe *em si* e *por si*, de modo que se distingue de todas as outras substâncias, e é incomunicável. Ora, o princípio, pelo qual uma substância pertence a uma certa espécie e produz as operações proporcionadas à mesma espécie, é a *natureza*, própria dessa substância, — e a perfeição, pela qual uma substância existe *em si* e *por si*, de um modo distinto e incomunicável, chama-se *subsistência*. Logo, a *pessoa* é um composto de *natureza racional* e de *subsistência*. — A *natureza racional* é o elemento *formal* e *específico* do composto; a *subsistência*, embora não constitua a *natureza*, contudo confere-lhe a última perfeição, ou atualidade, que é a *existência em si* e *por si* e que a torna distinta de todas as outras substâncias.[2]

---

1 Não menos concludente é esse segundo argumento. Aqui supomos a existência das *formas substanciais*. A alma humana é *forma substancial* do corpo. Ora, a nossa alma é *substância*, porque subsiste em si e comunica o próprio ser ao corpo, mas é substância *incompleta*, porque, só por si, não pode exercer todas as funções próprias da espécie humana. A alma e o corpo, na sua união, — formam uma substância *composta* na razão mesma de *substância*, pois não pode conceber-se o homem senão como *substancial* ou *essencialmente* constituído de alma e do corpo, — e formam uma substância dotada de *unidade essencial* ou *substancial*, porque a alma e o corpo constituem um só homem, uma só essência, uma só substância, e não um conjunto de substâncias. O que se diz da alma humana diga-se, com as devidas proporções, das outras formas substanciais. Logo, existem no mundo *substâncias incompletas*. — A verdade desta conclusão aparecerá mais clara, quando tratarmos da composição dos corpos.

2 A *pessoa* denota a *natureza racional* e o *ser*, pelo qual ela *subsiste*. É o que constantemente ensina o Angélico Doutor: "Nomen *personae* est impositum ad significandum *rem subsistentem in tali natura*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 4). — O que se diz da *pessoa* deve aplicar-se, com as devidas reservas, ao *suposto*; pois, como dissemos, a *pessoa* é o *suposto racional*.

Apontamos, mais uma vez, as diferenças entre a *natureza* e a *pessoa*. — A *natureza*, ou *essência*, é aquilo, *pelo qual* o ente está colocado numa certa espécie; a *pessoa* é o próprio ente pertencente a uma certa espécie, indiviso em si e diviso dos outros. — A *natureza* é o princípio, o instrumento, pelo qual e segundo o qual o agente opera; a *pessoa* é o próprio agente, que opera e ao qual se atribuem todas as operações. — A *natureza* denota exclusivamente os elementos constitutivos da espécie, e, embora singular e completa, não exprime autonomia, independência, incomunicabilidade; a *pessoa* significa um sujeito, não só dotado de uma certa natureza, singular e completa, e por isso, pertencente a uma determinada espécie, mas também *subsistente*, isto é, existente *em si* e *por si*, e por isso, *sui iuris*, autônomo, independente, incomunicável. Portanto na *pessoa*, há alguma coisa a mais, que se não encontra na *natureza* e que é a *subsistência*.

Por isso, o que existe na realidade não é a *natureza só*, nem a *subsistência só*, mas é o *composto* de *natureza* e de *subsistência*. Não é a *natureza só*; porque esta exprime aquilo, *pelo qual* o ente é o que é, e por isso, exige a existência do próprio ente. Não é a *subsistência só*; porque esta significa aquilo, pelo qual o ente existe *em si* e *por si*, mas não denota a *espécie*, à qual o ente pertence. Mas existe o *composto* de *natureza* e de *subsistência*; e, nesse composto, a *natureza* tem a razão de *potência* (*subjetiva* ou *receptiva*), porque é um sujeito real, que recebe a perfeição ou a determinação, ao passo que a *subsistência* tem a razão de *ato*, porque *atua* a natureza, isto é, confere à natureza à última *atualidade*, que é a *existência*.

Do que deixamos dito deduz-se que a *personalidade* é constituída por dois elementos: a *natureza racional* e a *subsistência*. — Por esse critério podemos julgar das várias opiniões, relativas à *pessoa* e à sua *identidade*. Limitamo-nos às mais célebres, que são as de *Zucrigé* e de *Locke*.

a) *Zucrigé*, escritor alemão, seguido pelos discípulos de *Kant*, disse que a *pessoa* é a *natureza* ou a *substância, enquanto tem consciência de si mesma*. — Esta definição é falsa. Na verdade, *Zucrigé* confunde os conceitos de *natureza* e de *pessoa*, que, como vimos, são bem distintos. — De mais, a *consciência*, longe de constituir a *pessoa*, supõe-na constituída, porque a *consciência* é um ato, pelo qual a pessoa se conhece a si mesma e as operações próprias. Diz S. Tomás: "Actus omnis est rei *subsistentis* et *perfectae*" (In I *Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 ad 1). — Além disso, se a *pessoa* fosse a *natureza*, enquanto tem *consciência de si mesma*, — seria *pessoa* a nossa alma, separada do corpo, porque não precisa do corpo para ter consciência de si mesma, — e não seriam *pessoas* nem as crianças, porque ainda não adquiriram o *uso* das faculdades intelectuais, nem os que dormem, porque estes não têm consciência, de si mesmos: o que é absurdo. — Finalmente, essa opinião é incompatível com os dogmas da nossa santa Fé. Se a *pessoa* é a natureza, enquanto tem *consciência de si mesma*, — em Deus não poderá haver senão uma única pessoa, porque n'Ele há uma única natureza e por isso, uma única consciência, — e em N. S. Jesus Cristo haverá duas pessoas (como disse Nestório), porque n'Ele uma dúplice natureza, e por isso, uma dúplice consciência: o que é herético. — Esses escritores confundiram a *pessoa* com o meio, que no-la torna manifesta. Pela *consciência* conhecemos que *subsistimos*, mas a *subsistência* não é a *consciência*.

137. Nos entes criados a pessoa distingue-se realmente da natureza.

a) Duas coisas são *realmente* distintas, quando uma acrescenta à outra algum elemento *real*. Ora, a *pessoa* acrescenta à *natureza* um elemento *real*. Porquanto, a *natureza* pode considerar-se — *em si*, nos seus elementos constitutivos ou específicos, — e nos *indivíduos*, em que se torna *singular*. Se a *natureza* se considera *em si*, a *pessoa* acrescenta-lhe os *princípios individuantes* e a *subsistência*, que são elementos *reais*; e, se se considera nos *indivíduos*, a *pessoa* acrescenta-lhe a *subsistência*, que é um elemento *real*. Logo, nos entes criados, a *pessoa* distingue-se *realmente* da *natureza*.[1]

---

b) *Locke* sustentou que a *identidade* da pessoa consiste *na memória das próprias modificações passadas e na consciência das presentes*. — A refutação baseia-se nas mesmas razões. Porquanto, a *identidade* da *pessoa* persevera, enquanto perseverarem os elementos constitutivos da própria pessoa, isto é, enquanto perseverar a mesma natureza completa, racional e subsistente em si. Ora, tal perseverança é independente da memória das modificações passadas e da consciência das presentes, como é evidente. Logo, a *identidade* da *pessoa* não consiste na *memória das modificações passadas e na consciência das presentes*. — Além disso, a *identidade* da *pessoa* não pode consistir numa coisa, que já a supõe. Ora, a memória das modificações passadas e a consciência das presentes supõe a identidade da pessoa; porque não poderíamos lembrar-nos do que se passou no nosso espírito, nem ter consciência do que atualmente se passa, se não fôssemos as *mesmas* pessoas, que já produzimos certas operações e que presentemente as recordamos. — Esse escritor confundiu a *identidade pessoal* com o *conhecimento* dessa identidade. A memória e a consciência levam-nos ao conhecimento da nossa *identidade*, mas não a constituem: porque, como dissemos, já a pressupõem, visto que toda a faculdade cognitiva pressupõe o próprio objeto cognoscível.

1 A *natureza*, ou *essência*, pode considerar-se *em si*, ou nos *indivíduos*. Considerada *em si*, importa os elementos constitutivos da *espécie*; assim a natureza humana, considerada *em si*, importa a *animalidade* e a *racionalidade*. Considerada nos *indivíduos*, a *natureza* importa, além dos princípios constitutivos da espécie, os *princípios individuantes*, que a tornam *singular*. — Ora, a *pessoa*, ou o *suposto*, distingue-se realmente da *natureza*, considerada nos seus elementos constitutivos, enquanto é *específica*; porque a *pessoa* inclui, além da natureza *específica*, os *princípios individuantes* e a *subsistência*, ou a *existência em si e por si*, ao passo que a *natureza específica* só importa os *elementos constitutivos*. Porquanto, nunca a *natureza* se atribui à *pessoa*, nunca se diz: *Pedro é a sua humanidade*: o que poderia dizer-se, se a *pessoa* e a *natureza* fossem, na realidade, uma e a mesma coisa. De resto, esta tese já foi demonstrada, quando se demonstrou que, nos entes criados, a *existência* é *realmente* distinta da *essência*, visto que a *personalidade* ou a *subsistência* é o próprio *ato de ser*, é a própria *existência*. — A *pessoa*, ou o *suposto*, distingue-se também realmente da natureza *singular*: porque a *pessoa* confere à *natureza* a *existência*, isto é, confere-lhe o *ato de ser*, que é a última perfeição, a última atualidade, e por isso, difere realmente

b) A *natureza*, embora *singular* e *completa*, não denota uma independência absoluta, uma perfeita incomunicabilidade; porque, se não pode unir-se a uma pessoa, ou a um suposto, — nem como o *universal* se une ao *singular*, por ser ela mesma *singular*, — nem como a *parte* se une ao *todo*, por ser ela *completa*, — pode unir-se efetivamente como a *natureza*, isto é, como o *princípio das operações* se une a um suposto mais elevado, porque seja possuída e em que subsista. Ora, a *pessoa* exclui todos esses três modos de união ou comunicabilidade; — exclui o primeiro (a comunicabilidade do *universal* ao *singular*), porque, é uma substância *singular*; — exclui o segundo (a comunicabilidade da *parte* ao *todo*), porque é *completa*; — exclui o terceiro (a comunicabilidade da *natureza* a um *suposto superior*), porque é *distinta* ou *incomunicavelmente subsistente*. Logo, a *pessoa* contém uma perfeição *real*, que é a *subsistência* e que não está contida na *natureza*, e por isso, distingue-se *realmente* desta.[1]

---

dela: porque um ente, que tem e dá uma perfeição, difere realmente do ente, que a não tem e a recebe. — É evidente, que, nesse caso, a *pessoa*, ou o *suposto*, se toma no seu conceito *formal*, enquanto importa a *subsistência*; porque, tomada no conceito *denominativo*, não inclui a *subsistência* e por isso, não difere realmente da natureza *singular*... Esta distinção *real* entre a *pessoa* e a *natureza singular* não só se verifica nos entes, em que os *princípios individuantes* são distintos dos *elementos constitutivos* da *natureza*, mas também nos entes, em que não existe aquela distinção, em que o *indivíduo* e a *natureza* são uma e a mesma coisa; porque também nesses entes, por serem criados, a *existência* distingue-se realmente da *natureza* ou *essência*, e por isso, a *pessoa*, que inclui a *existência*, é realmente distinta da *natureza*, que a não inclui (*Quodl.* II, a. 4).

1 Se a *natureza*, mesmo *singular* e *completa*, não importa a *subsistência*, que a *pessoa* importa, aquela deve dizer-se realmente distinta desta. Ora, a natureza, mesmo *singular* e *completa*, não inclui por si a *subsistência*; porque não exclui completamente a *incomunicabilidade*. A *singularidade*, se pode fazer com que a natureza seja *esta natureza*, não pode fazer com que a natureza seja *esse subsistente*. Diz S. Tomás: "Nem todo o *indivíduo*, pertencente ao gênero de *substância* (nem mesmo o que tem a *natureza racional*), tem a razão ou a essência de *pessoa*; mas só o que existe em si, e não o que existe num ente mais perfeito. Por isso, a mão de Sócrates, embora seja uma coisa *indivídua*, contudo não é *pessoa*, porque não existe em si, mas num ser mais perfeito, isto é, no seu todo. E isto vê-se mesmo pela definição de *pessoa*, a qual é uma *substância indivídua*; visto que a mão não é uma substância completa, mas é parte da substância. Embora, pois, esta natureza humana (de Jesus) seja uma coisa indivídua no gênero de substância, todavia, por não existir em si de um modo distinto, mas num ser mais perfeito, isto é, na Pessoa do Verbo Divino, não possui a personalidade própria" (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 2 ad 3). Por isso, é necessário acrescentar alguma coisa à substância indivídua, para que se possa haver um *suposto*, ou uma *pessoa*, e essa alguma coisa é a *subsistência* ou a *personalidade*.

Dissemos — *nos entes criados,* porque, em Deus, Ente simplicíssimo, a *pessoa* não se distingue *realmente* da *natureza.*[1]

1 Diz S. Tomás: "In *solo* Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia... et ideo ia Deo est omnino *idem* suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem; quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et *ipsum esse* Angeli est praeter eius *essentiam* seu *naturam,* et alia quaedam ei accidunt, quae pertinent ad *suppositum,* non autem ad naturam" (*Quodl* II, a. 4).

Logo, nos entes criados, a *pessoa,* ou o *suposto,* distingue-se *realmente* da natureza. — Essa distinção é verdadeiramente *real*; porque uma distinção entre duas coisas é *real,* quando uma não é outra, independentemente da nossa inteligência. Ora, como vimos, a *pessoa* não é a *natureza,* pois a *pessoa* encerra um elemento *objetivo* a mais, que a *natureza* não encerra. — Mas essa distinção *real* será *entitativa,* ou somente *modal*? A distinção *entitativa,* ou *maior,* é a que existe entre duas coisas, — das quais uma está separada de outra (tal é a que existe entre dois homens), — ou das quais uma pode separar-se de outra, (tal é a que existe entre a alma e o corpo), — ou das quais uma não é outra por uma *oposição de relação* (tal é a que existe entre as Pessoas de SS. Trindade). A distinção *modal,* ou *menor,* é a que se dá entre uma coisa e a sua modalidade; tal é a distinção entre um dedo e a sua inflexão, entre uma linha e a sua obliquidade. Ora, a distinção entre a *pessoa* e a *natureza* não é apenas *modal,* é *entitativa*: porque, se fosse apenas *modal* e não *entitativa,* a *natureza* não poderia separar-se da *pessoa,* visto que uma modalidade não pode separar-se da coisa, que ela modifica (assim a obliquidade não pode separar-se da linha); e todavia, sabemos que, no inefável mistério da Encarnação, a *natureza* se separou da *pessoa,* a natureza humana deixou de ser natureza de uma pessoa humana, por ter sido assumida por uma Pessoa divina. — Todavia a distinção entre a *personalidade* e a *natureza* não é *adequada,* mas *inadequada*; isto é, a *personalidade,* ou a *subsistência,* e a *natureza* não se distinguem como duas coisas *separadas,* mas distinguem-se como duas coisas, das quais uma inclui outra e acrescenta-lhe alguma realidade.

Portanto, nos entes criados, a *pessoa,* e, em geral, o *suposto,* é um composto de *subsistência* e de *natureza.* — Mas como é que se forma esse composto? Aqui devemos corrigir a nossa imaginação, a qual quer ver na *natureza* e na *subsistência* duas substâncias perfeitas e completas, produzidas uma independentemente de outra, e depois unidas numa substância composta. O termo da produção não é *natureza só,* nem a *subsistência só,* mas é o *composto* de uma e de outra. A causa eficiente, quando produz a *natureza* e a *subsistência,* não as produz como *duas coisas,* mas como *uma só coisa,* composta de dois elementos distintos, um dos quais se refere ao outro, como a *potência* ao *ato.* — Se a substância produzida é uma *forma completa* e *subsistente,* como é o Anjo, ela é criada por Deus, e, pelo fato de ser colocada na ordem real, subsiste em si. Mas, tendo recebido a *existência,* não é a própria *existência,* e por isso, é um composto de *natureza* e de *subsistência.* — Se a substância produzida é *composta* de matéria e de forma substancial, a causa eficiente induz essa forma na matéria. A forma, atuando a matéria, constitui-a no seu *ser primeiro* e *substancial,* e faz com que ela exista na realidade. Por isso, a natureza, apenas se coloca na ordem real, tem o ser em si, subsiste em si, é suposto, é pessoa (se a natureza é *racional*).

138. A pessoa, enquanto subsistente, não importa uma negação, mas uma perfeição positiva.

a) A *pessoa* significa o que há de mais perfeito em todo o mundo visível, isto é, o *subsistente na natureza racional*. Ora, repugna que o que há de mais perfeito no mundo seja essencialmente constituído por uma *negação*; pois uma perfeição, qual é a *subsistência*, não pode derivar da imperfeição, qual é a negarão. Logo, a *pessoa*, enquanto *subsistente*, não importa uma *negação*, mas uma *perfeição positiva*.

b) A *pessoa*, enquanto *subsistente*, denota uma natureza, que tem a suprema perfeição, a última atualidade, pela qual está na posse e no domínio de si mesma, e não pertence a outro princípio. Ora, uma coisa, qual é a *subsistência*, que importa a suprema perfeição, à última atualidade, não pode ser uma *negação*, mas deve ser necessariamente uma *perfeição positiva*. Logo, a *pessoa*, enquanto *subsistente*, não importa uma *negação*, mas uma *perfeição positiva*.[1]

Agora devamos fazer umas importantes advertências. — 1ª) Como um suposto se distingue dos outros, porque tem o ser em si, ou subsistência própria, segue-se que a *subsistência* é princípio de *unidade*. Por isso, onde há um só ser, ou uma só subsistência, há um só suposto: e onde há dois seres ou duas subsistências, aí há dois supostos ou dois subsistentes. Diz S. Tomás: "Esse est id, in quo fundatur *unitas* suppositi: unde esse multiplex praeiudicat unitati suppositi" (*Ouodl.* 9, a. 3 ad 2). — 2ª) A *subsistência*, por não ser um elemento constitutivo, quando se une com a natureza, não a altera, não a modifica, mas só a torna *atual*, sustentando-a no seu ser. — 3ª) Colocada uma *natureza* na ordem da existência, não cessa a distinção *real* ente a mesma *natureza* e a *subsistência*; a *natureza* e a *subsistência* não se identificam. Tal identificação dar-se-ia, se a *subsistência* se transformasse em elemento constitutivo da *natureza*, e assim a *natureza* se tornasse a própria *subsistência*. Ora, isto é impossível; aliás a *natureza* seria *essencialmente* existente: o que é falso. A *natureza recebe* o ato da *subsistência*, mas não é esse *ato*. O *ato* da *subsistência* permanece sempre distinto da *natureza*, a qual, por isso, conserva sempre a razão ou índole de *potência*, é sempre uma *capacidade*, com a diferença que, quando *possível*, era uma capacidade que podia receber o *ato*, e por isso, era uma capacidade *vazia* e não existente na realidade, e, depois de se tornar *atual*, é uma capacidade *cheia* e existente na ordem real. Por isso, a natureza *atual* não é *atual* por si mesma, mas por outro princípio, que é o ato da *subsistência*, assim como o corpo *vivo* não é *vivo* por si mesmo, mas por um princípio distinto, que é a alma.

1 Diz S. Tomás: "Nomen *personae* nec nomen est *negationis*, nec *intentionis*, sed *rei*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 4). — A nossa conclusão é certíssima, e deriva da conclusão precedente. Se a *pessoa* se distingue *realmente* da *natureza*, a *personalidade*, ou a *subsistência*, não pode ser uma mera *negação*, aliás não poderia haver

139. A subsistência criada pode ser substituída pela subsistência divina.

a) A *subsistência criada* poderá ser *substituída* pela *subsistência divina*, se no suposto criado a *subsistência* for *realmente* distinta da *natureza*, e se Deus poder substituir a causalidade dos agentes criados, *atuando* pela sua própria *subsistência* a *natureza criada*. Ora, é certo que no suposto criado a *subsistência* é *realmente* distinta da *natureza* e que Deus pode substituir a causalidade dos agentes criados. Logo, a *subsistência criada* pode ser substituída pela *subsistência divina*.

b) Se a *subsistência criada* não pudesse ser substituída pela *subsistência divina*, isto é, se repugnasse que uma natureza criada fosse assumida e atuada pela subsistência de um suposto divino, a repugnância dar-se-ia — ou da parte da *natureza assumida*, — ou da parte do *suposto assumente*. Ora, tal repugnância não pode dar-se — nem da parte da *natureza assumida*; porque a natureza, embora singular e completa, não exclui de si toda a espécie de independência, ou comunicabilidade, — nem da parte do *suposto assumente*, porque o *suposto divino*, dotado de

---

essa distinção *real*. — Além disso, se a *subsistência*, ou *personalidade*, fosse apenas uma *negação*, deveria dizer-se que as Pessoas divinas são constituídas por *meras negações*; o que é falso, porque Elas são constituídas por coisas *reais* e *positivas*, que são as relações opostas de Paternidade, de Filiação e de Espiração passiva, — e não poderia explicar-se como é que o Verbo divino assumiu a natureza humana, singular e completa, sem contudo assumir a pessoa humana.

Scoto, *Gerdil*, seguidos por alguns escritores modernos, sustentaram que a *personalidade*, ou a *subsistência*, importa mera *negação*, isto é, que a pessoa é constituída exclusivamente pela negação da união de uma natureza singular com um ente mais nobre; de modo que a *natureza racional*, pelo fato de não ser assumida por um princípio superior, está entregue a si mesma, é o princípio adequado das suas operações, é uma *pessoa*.

Objetam: a incomunicabilidade constitui a *pessoa*. Ora, a *incomunicabilidade* é negação. Logo, a *pessoa* importa uma *negação*.

Resposta. A *incomunicabilidade* não constitui a *pessoa*, mas deriva da *pessoa constituída*, ou é um indício da *pessoa constituída*. O constitutivo próprio da *pessoa* é a *subsistência*, pela qual a *pessoa* existe *em si* e *por si*, e em *virtude* da qual se distingue dos outros entes, é *incomunicável*. — E, embora a *incomunicabilidade* constituísse a *pessoa*, nem por isso, a *personalidade* seria uma *negação*; visto que a *incomunicabilidade*, se é negativa no *termo*, é *positiva* na *coisa significada*, isto é, significa uma coisa *positiva*; porque a *negação* da *comunicabilidade* é a *afinação* da *independência* de outro sujeito, e por isso, significa uma perfeição *positiva*. — É esse o sentido que, talvez, deve-se dar às palavras dos escritores citados.

virtude infinita, pode atuar uma natureza criada, substituindo, com a sua subsistência, a subsistência própria daquela natureza. Logo, a *subsistência criada* pode ser substituída pela *subsistência divina.*[1]

1 Todo o *suposto* resulta de dois elementos *necessários*, que são a *natureza* e a *subsistência*, e esses elementos são *realmente distintos*. A *natureza* e a *subsistência*, — porque são elementos *necessários*, na ordem real não podem existir um sem outro, — e, porque são *realmente* distintos, podem separar-se, não repugna que a *natureza* fique e que a *subsistência*, própria dessa natureza, seja substituída pela *subsistência* de um suposto superior. É certo que duas substâncias, ordenadas para constituir uma certa *natureza*, são também destinadas, por si mesmas, para possuir uma *subsistência própria*, e para constituir um suposto, ou uma pessoa, pertencente à mesma categoria, à qual pertence a natureza. Por isso, se uma natureza não é assumida, por um suposto *superior*, ela, colocada na ordem *real*, tem o *ser* em si, tem subsistência própria. Mas, se essa natureza fosse assumida por um suposto superior, então ficaria privada da subsistência própria, para ser atuada pela subsistência daquele suposto. — Deverá dizer-se que repugna tal assunção? Poderá a subsistência de um suposto substituir a subsistência de uma natureza, assumida por ele? Tal repugnância não se dá da parte da *natureza assumida*; porque esta, se não pode unir-se a um suposto — nem como *acidente*, porque é *substância*, — nem como *determinável*, porque é *singular*, — nem como *parte*, porque é *completa*, — pode com certeza unir-se como *natureza*, isto é, como *princípio de operações*. Nem a repugnância pode dar-se da parte do *suposto assumente*, quando esse pertence a uma *ordem superior*. É certo que um suposto *criado* não pode assumir e elevar uma natureza até a unidade da própria subsistência: porque a *subsistência*, ou o *ato de existir* do suposto criado, sendo recebido numa *natureza* singular e finita, que ele atua, torna-se também finito e determinado para aquela natureza, como o ato próprio para a potência própria, e desse modo esgota nela toda a sua energia e não pode completar uma outra natureza na linha da existência. Nem admira. Todo o ato é sempre limitado pela potência completa, em que é recebido... Mas o que não pode fazer um suposto *criado*, bem pode fazê-lo um suposto *divino*; porque uma subsistência *infinita* e *puríssima*, como é a de um suposto divino, pode atuar uma natureza finita e substituir a subsistência própria daquela natureza. Diz S. Tomás: "Divina virtus potest producere effectus quarumcumque causaram secundarum sine ipsis causis secundis; quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causaram secundaram conservare potest in esse sine causis secundis" (*C. Gent.*, IV, 65). — Mas cotamos que Deus substitui a subsistência criada — não enquanto a subsistência divina se torna parte intrínseca e formal da substância criada (o que é absurdo, porque a subsistência divina tornar-se-ia limitada, como o é a natureza criada), — mas enquanto, sendo Ele o próprio ser subsistente, e contendo todo o ato de ser, pode estender-se a uma natureza finita, para a elevar e fazer com que subsista em si mesmo.

*

E agora apliquemos os princípios expostos ao mistério da Encarnação.

I. O adorável mistério da Encarnação. — A razão afirma que, existindo nas criaturas uma distinção *real* entre a *natureza* e a *subsistência*, não repugna que um suposto divino possa *assumir* uma *natureza* criada, sem assumir a respectiva *subsistência*. Ora, ensina a Fé que efetivamente o Verbo divino, a segunda Pessoa da SS. Trindade, assumiu a *natureza humana*, sem assumir a *subsistência* própria desta natureza. A Humanidade Santa do Filho de Deus é singular, completa e perfeitíssima na sua espécie; mas não é autônoma, não é *sui juris*, não pertence a si mesma, e por isso, não tem subsistência própria. Ora, nenhuma natureza pode existir na realidade sem um ato, que a sustente no seu ser e no seu grau. Logo, se a natureza humana do Verbo não tem a subsistência própria, que deriva da alma, deve ser atuada e completada na ordem real e sustentada pela subsistência divina, isto é, pelo *ser pessoal* do mesmo Verbo. E é propriamente assim. O ser pessoal do Verbo substitui a subsistência, ou o ser, que teria derivado da alma para aquela natureza humana, se não tivesse sido assumida pelo Verbo e elevada ao ser divino. — Por isso, se em nós o corpo e a alma se unem para existir em si e constituir uma *pessoa humana*, — na Encarnação, essas duas substâncias se uniram para subsistir, como *natureza humana*, na Pessoa divina do Verbo. — E, como a *natureza* não pode existir, nem por um instante, sem a *subsistência*, deve dizer-se que a natureza humana do Verbo não preexistiu, nem por um instante, à sua elevação ao ser divino, e por isso, não foi, nem por um instante, pessoa *humana*. Ela foi criada no mesmo instante, em que foi assumida, e foi assumida no mesmo instante, em que foi criada. — Mas um argumento tão difícil quão suave merece maior desenvolvimento. Por isso, depois de explicarmos em que consiste a união na unidade de *natureza* e de *pessoa*, provaremos que a união da natureza humana com o Verbo divino não se fez em unidade de *natureza*, mas em unidade de *pessoa*.

II. União na unidade de natureza e de pessoa. — Ensina-nos a Fé que a natureza humana foi unida ao Verbo, não em unidade de *natureza*, mas em unidade de *pessoa*. — O que é a união na *natureza* e a união na *pessoa*, e qual é a diferença entre uma e outra? Respondamos a esta pergunta. Nas criaturas, a *pessoa* resulta de dois elementos: da *natureza racional*, singular e completa, e da *subsistência*. Há, pois, uma distinção *real*, ainda que *inadequada*, entre a *natureza* e a *pessoa*; porque a *pessoa* contém, além da *natureza*, também a *subsistência*, ou o *ser em si*. Em Deus, a *natureza* e a *pessoa* são, na realidade, uma e a mesma coisa; mas, contudo, *não significam* a mesma coisa. A *natureza*, mesmo em Deus, é por nós concebida como uma *forma* abstrata e distinta de tudo o que não pertence à sua constituição íntima; ao passo que a *pessoa* é concebida como um ente completo e subsistente, que compreende tudo o que de algum modo lhe se refere. Por isso, embora a *natureza* e a *pessoa* sejam em Deus a mesma coisa, contudo a união de uma natureza criada com Deus em *unidade de natureza* significa uma coisa, e a união em *unidade de pessoa* significa outra. A união de uma natureza criada com Deus em *unidade de natureza* significa que a natureza humana e a natureza divina se unem por tal modo, que da sua união resulta uma *nova natureza*, que não é nem divina nem humana. A união de uma natureza criada com Deus em *unidade de pessoa* — não significa que desta união resulta uma *nova pessoa* (porque, quando

dizemos que uma coisa começa a pertencer a uma certa pessoa, não entendemos que a mesma coisa entra, como elemento constitutivo, na mesma pessoa), — mas significa que a Pessoa divina, permanecendo o que era, começa a ser o que não era e a ter uma nova relação com uma coisa criada, — relação, que é *real* só da parte da mesma coisa criada, porque só esta recebe uma perfeição, que não tinha. Por isso, a união da natureza divina e humana é uma coisa criada (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 7).

III. A união da natureza humana com o Verbo não foi feita em unidade de natureza. — *Eutiques* disse que a união da natureza humana com o Verbo foi feita em *unidade de natureza*, de modo que de duas naturezas — humana e divina — se formou uma só natureza. Ora, esta asserção é falsíssima. Porquanto, pode perguntar-se: essa única natureza, que resultaria da união, é *divina* ou *humana*? Se é *divina*, Jesus não é homem; se é *humana*, não é Deus; se é uma *terceira* natureza, diversa das duas, não é nem Deus nem homem. — Poderão dizer que as duas naturezas *se fundiram*, e dessa fusão resultou uma nova natureza, dotada dos elementos próprios da natureza divina e da humana. Mas, como é possível conceber uma natureza, composta de elementos contrários, — uma natureza, que seja, ao mesmo tempo, imortal e mortal, infinita e finita, necessária e contingente? — Além disso, como é que se podiam fundir e unir as duas naturezas, para a formação de uma nova? Por *mistura*? Não, porque só as substâncias *compostas* podem misturar-se; ora, a substância divina é simplicíssima, como simples é a alma humana. Por *transformação*? Também não; pois o que se transforma, além de ser composto, acaba, mas a natureza divina e a humana continuam a subsistir, íntegras e perfeitas, na Pessoa do Verbo. Logo, a união da natureza humana com o Verbo não foi feita em *unidade de natureza* (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 1).

IV. A união da natureza humana com o Verbo foi feita em unidade de pessoa. — Se a união da natureza humana com o Verbo não foi feita em *unidade de natureza*, devemos dizer que foi feita em *unidade de pessoa*; aliás não se teria feito de modo algum, e assim seria destruído o fato e a fé da Encarnação (*Sum., Th.*, p. III, q. 2, a. 2). — Como pode fazer-se tal união? Já dissemos — que a *pessoa*, em Deus, significa, própria e adequadamente, o *subsistente na natureza divina, distinto pela relação pessoal (Paternidade, Filiação, Processão)* — e que a *personalidade* é a *subsistência, possuída, de um modo distinto ou incomunicável, pela relação pessoal*. Cada Pessoa divina tem a sua *subsistência*, ou o seu *ser pessoal próprio*; e essa *subsistência*, ou *ser pessoal próprio*, é a mesma subsistência divina, enquanto é possuída por cada uma das Pessoas, de um modo distinto e incomunicável, pela respectiva relação oposta. Portanto, a *subsistência*, ou o *ser pessoal* do Verbo é a própria subsistência divina, enquanto possuída pelo Verbo, de um modo distinto e incomunicável, pela sua relação de *Filiação*. Quando, pois, a Igreja nos ensina que foi o Verbo que se fez homem, e não foi o Pai nem o Espírito Santo, devemos entender que a *subsistência*, ou o *ser pessoal* do Verbo, se comunicou à natureza humana, e, substituindo a subsistência criada, assumiu e elevou a mesma natureza à unidade da segunda pessoa da SS. Trindade; e, desse modo, o Verbo, que era Deus desde a eternidade pela sua natureza divina, começou a ser homem no tempo pela natureza humana. O *ser pessoal* é sempre um e o mesmo; o que houve de novo, foi a relação desse *ser pessoal* preexistente com a natureza humana (*Sum. Th.*, p. III, q. 17, a. 2).

Dissemos que foi o *ser pessoal* do Filho, que se comunicou à natureza humana. E com razão. Embora o Pai, o Filho e o Espírito Santo tenham um e o mesmo ser (*Sum., Th.*, p. III, q. 17, a. 2 ad 3), contudo à natureza humana foi comunicado o ser divino, enquanto esse é *próprio* do Filho. Na verdade, o ser, que é um e o mesmo era todas as três Pessoas divinas, pode considerar-se — ou enquanto é ser da *essência*, — ou enquanto é ser da *pessoa*. Considerado como ser da *essência*, esse ser é *comum* às três Pessoas divinas, e por isso, se fosse comunicado à natureza humana, devia dizer-se que todas as Pessoas divinas se tinham encarnado. Considerado como ser da *pessoa*, isto é, individuado pela relação ou propriedade pessoal, então esse ser é *próprio* de uma pessoa, e não de outra; e por isso, se se comunica à natureza humana, deve dizer-se que só se tem encarnado a Pessoa, da qual esse ser é próprio. — Daí se segue que, assim como só o Pai gera o Filho pela natureza divina, que é uma e a mesma nas três Pessoas, e o gera, — não enquanto essa natureza é *comum* às três Pessoas, — mas enquanto é *própria* do Pai pela sua relação da paternidade; assim também só o Filho comunicou à natureza humana o ser divino, que é comum às três Pessoas, e o comunicou — não enquanto esse ser é *comum* às três Pessoas, mas enquanto é próprio do Filho pela sua relação da filiação (In III *Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2).

A *subsistência*, ou o *ser pessoal* do Verbo não confere à natureza humana assumida um novo elemento, não a altera, não a transforma, não a absorve; limita-se a fazer para com ela as vezes do outro comprincípio substancial, de que foi privada e que é a *subsistência criada*. — Mas o ser *pessoal* do Verbo substitui aquele comprincípio substancial por um modo mais elevado e eminente. O ser do Verbo não é recebido na natureza humana, como ato na potência própria; mas, permanecendo o que é em si mesmo, isto é, ato puríssimo e subsistente, eleva e sustenta a natureza humana. — Esta natureza está unida ao Verbo *substancialmente*, não só porque o ato da *subsistência*, que faz a união, é um ato *substancial*, mas também porque *substancial* é a união, de que resulta uma só *pessoa*. — Nem se diga que a natureza humana, sobrevindo ao ser completo do Verbo, deve unir-se com Ele de um modo *acidental*. Porquanto, uma coisa sobrevém *acidentalmente* a outra coisa completa, quando não é elevada a participar do ser desta outra coisa. Mas, quando é elevada a participar desse ser, então a união é *substancial*; assim, na ressurreição, a união do nosso corpo com a alma preexistente é *substancial*, porque o mesmo corpo é elevado de novo a participar do ser natural da alma. Ora, a natureza humana, quando se une ao ser completo do Verbo, é elevada a participar do mesmo ser pessoal do Verbo; e por isso, a união é *substancial* (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 6 ad 2). — Sendo, portanto, *única* a *subsistência*, único o *ser pessoal* do Verbo, que sustenta as duas naturezas, único é o *subsistente*, única é a *pessoa* — a *divina*. E, se a Pessoa do Verbo se diz *composta*, isto significa — não que ela é *dúplice*, — mas que, embora seja simplicíssima como é a essência divina, todavia, subsiste em *duas* naturezas distintas (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 4).

Depois do que deixamos dito, parece-nos inútil o esforço dos que vão procurando o *laço*, que uniu a natureza humana com a Pessoa do Verbo e que alguns fazem consistir num *modo acidental*, outros num *modo substancial* (que seria produzido na natureza humana e faria as vezes da subsistência criada), e outros num *nexo intermédio*

entre as duas naturezas. Se o Verbo se uniu com a natureza humana pela comunicação da própria subsistência pessoal, que faz as vezes da subsistência criada e que completa e sustenta diretamente a natureza humana, a união é e não pode deixar de ser *imediata*, sem necessidade de outro laço ou nexo. As perfeições, que do Verbo resultam para a natureza humana e a enobrecem, sem que os elementos dela sejam alterados, não constituem a união, mas são uma conseqüência da própria união (In III *Sent.*, dist. 13, q. 3, a. 1 ad 8).

Agora uma advertência. Quando dizemos que o Verbo assumiu o *ser humano*, entendemos falar do *ser* da *essência*, e não do *ser* da *existência*. A *essência* também tem o seu ser que está para o *ser* da *existência*, como a *potência* está para o *ato*. Portanto o *ser humano*, ou o *ser* da *natureza humana* do Verbo é uma coisa real e distinta do *ser pessoal* do próprio Verbo, mas não existe fora das causas nem subsiste se não pelo *ser* e no *ser pessoal* do Verbo.

V. Corolários. — Apresentamos os principais:

a) Jesus merece o supremo culto de *latria*, não só como Deus, mas também como Homem. Porquanto, o termo de todo o culto é sempre e só a pessoa, e na pessoa e pela pessoa se venera tudo o que a ela pertence, e se venera com o mesmo culto, com que se venera a própria pessoa. Jesus é Pessoa divina, subsistente em duas naturezas. Logo, com o supremo culto de latria, que é devido à Pessoa divina, não só devemos venerar a natureza divina, mas também a natureza humana, a qual é própria da Pessoa divina e é por Ela sustentada. Esse culto supremo, que se deve à Santa Humanidade do Verbo, deve-se a cada um dos elementos, que a constituem, e por isso, à Alma, ao Corpo, ao Sangue, ao Coração. O culto, que se presta a um elemento, é o mesmo culto *comum*, que se presta à Humanidade inteira. Para que um elemento possa receber um culto *especial*, deve haver um motivo *especial*, próprio daquele elemento. Assim nós prestamos ao Coração SS. de Jesus um culto *especial*, porque aquele Coração, substancialmente unido à Divindade, é *símbolo* do *amor* do Verbo encarnado, — daquele amor, que levou o Filho de Deus a assumir a nossa natureza, a morrer por nós num patíbulo de ignomínia, a instituir o Sacramento da Eucaristia, etc.

b) Jesus, enquanto *homem*, é Filho natural de Deus, e não adotivo. A *filiação* convém propriamente à *pessoa*, e não à *natureza*; assim *Pedro*, e não a *humanidade* de Pedro, chama-se *filho* de Paulo. Ora, Jesus é uma só Pessoa, e esta Pessoa é o Filho *natural* de Deus sempre, mesmo depois de assumir a natureza humana. Logo, Jesus, mesmo enquanto *homem*, é Filho *natural* de Deus. — Quem afirma que Jesus, enquanto Deus, é Filho *natural* de Deus, e, enquanto *homem*, é Filho *adotivo*, admite dois filhos, duas pessoas, e cai na heresia de Nestório. (*Sum. Th.*, p. III, q. 23, a. 4).

c) Deve admitir-se em Jesus a *comunhão dos idiomas*. Esta *comunhão* consiste em que à Pessoa do Verbo encarnado devem atribuir-se todas as *propriedades* das duas naturezas — divina e humana. Porquanto, as *propriedades* pertencem ao suposto, à pessoa, embora radical e imediatamente derivem de diversos princípios; assim à mesma pessoa humana atribuímos as propriedades do corpo e da alma. Em Jesus há um só suposto, uma só pessoa, subsistente em duas naturezas, e por isso, essa única Pessoa recebe em si as propriedades das duas naturezas. — Para evitar erros, não devemos nunca esquecer essa unidade de Pessoa e essa distinção das duas naturezas (*Sum. Th.*, p. III, q. 16, a. 4 e 5).

d) Subsistente em duas naturezas, perfeitas e distintas. Jesus é dotado de *operações divinas* e *humanas*. Estas operações pertencem a uma tríplice ordem: umas são *divinas*, e derivam exclusivamente da natureza *divina*, como são a criação, a conservação, o concurso em todas as ações das criaturas, — outras são *humanas*, e derivam exclusivamente da natureza *humana*, como sofrer, morrer, — outras são *divino-humanas*, e conspiram para a produção do mesmo efeito, tais são os milagres operados por Jesus pelo contato das suas mãos ou pelo som da sua voz. — Todavia, embora sejam distintos os princípios e diversas as operações, o agente é um só — o Homem-Deus, que às vezes opera pela natureza divina, às vezes pela humana, às vezes por ambas. — Quando as duas naturezas conspiram para a produção do mesmo efeito, não se confundem, mas operam de acordo e unem-se, como se unem a causa principal e a causa instrumental. E, assim como o instrumento participa da virtude do agente principal, e, embora opere por virtude própria e em conformidade com a sua natureza, todavia, produz um efeito superior à virtude própria e proporcionado à virtude da causa principal, assim também a natureza humana de Jesus, embora opere em harmonia com a própria tendência, produz efeitos superiores à própria virtude ou energia e proporcionados à virtude da natureza divina (*Sum. Th.*, p. III, q. 19).

e) A Virgem Santíssima deve chamar-se e é verdadeiramente *Mãe de Deus*. A razão é simples. O *termo* da geração não é a *natureza*, é a *pessoa*; e por isso, a SS. Virgem, tendo gerado, não quanto à natureza divina, mas *quanto à natureza humana*, uma Pessoa *divina*, a qual subsiste na natureza divina e na humana, é verdadeiramente Mãe de uma Pessoa divina. *Mãe de Deus*. Escreve S. Tomás: "Beata Virgo dicitur *Mater Dei*, non quia sit Mater divinitatis, sed quia *Personae*, habentis divinitatem et humanitatem, est Mater *secundum humanitatem*" (*Sum. Th.*, p. III, q. 35, a. 4 ad 2). Daí a dignidade — *quase infinita* de Maria, derivada da dignidade de seu Filho, que é um Bem infinito, — e incapaz de aumento, porque incapaz de aumento é a dignidade do próprio Deus: visto que a dignidade da mãe é sempre proporcionada à dignidade do filho. Diz o mesmo S. Doutor: "Maria ex hoc quod est Mater Dei, habet *quamdam dignitatem infinitam* ex bono infinito, quod est Deus: et ex hac parte non potest aliquid fieri melius, sicut non potest aliquid esse melius Deo" (*Sum. Th.*, p. I, q. 25. a. 6 ad 4).

VI. Relações entre o mistério da Encarnação e o da SS. Trindade. — Os dois mistérios convêm em que, em ambos, se dá uma espécie de *circuminsessão*, ou *mutua inexistencia (existentia in)*. Assim como, na Trindade, o Pai existe no Filho, o Filho no Pai, e o Espírito Santo no Pai e no Filho; assim também, na Encarnação, a natureza humana existe na divina, e esta naquela. — Mas notemos as diferenças. Na SS. Trindade, as *Pessoas* são unidas pela unidade de *natureza*, a qual unidade é, por isso, o laço dessa inexistência das Pessoas divinas; na Encarnação, as duas *naturezas* são unidas pela unidade da *Pessoa*, a qual unidade é o fundamento da inexistência das duas naturezas. Na SS. Trindade, a distinção *real* existe nas Pessoas, e a unidade na natureza; na Encarnação, a distinção *real* existe nas naturezas, e a unidade na Pessoa. Na SS. Trindade, as Pessoas identificam-se com a natureza divina; na Encarnação,

140. Escólio. — *É possível a existência de substâncias espiritual completas.* — **a)** É possível, e realmente existe, a substância espiritual *incompleta*; tal é a nossa alma, a qual, embora unida ao corpo, pode viver fora do corpo. Ora, se é possível uma substância *incompleta* ou *imperfeita* num gênero, muito mais possível é uma substância *completa* ou *perfeita* no mesmo gênero; pois não convém que o gênero fique sempre imperfeito e mutilado. Logo, é possível a existência de substâncias espirituais *completas*.

b) Deus é puríssimo espírito, dotado de inteligência e de vontade, sem alguma composição de matéria. Ora, a causa tende sempre a imprimir no efeito a própria semelhança. Logo, é *conveniente* que Deus crie substâncias espirituais completas, isto é, puros espíritos, dotados de inteligência e de vontade, e por isso, é possível a existência dessas substâncias. — A Fé ensina que Deus criou efetivamente as substâncias espirituais completas, que são chamadas comumente *Anjos*.[1]

---

só a natureza divina se identifica com a Pessoa do Verbo porque a natureza humana, ainda que unida ao Verbo, é distinta d'Ele. — Mas, em ambos os Mistérios, devemos exclamar: "*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia eius et investigabiles viae eius!*" (*Rom.* XI, 33).

1 Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 50, a. 1. — Também a ordem parece exigir a existência de substâncias espirituais *completas*. Existem substâncias meramente corpóreas; existem substâncias compostas de corpo e de espírito; parece, pois, conveniente que existam substâncias meramente espirituais. — Nem se diga que, desde que existe a nossa alma, existe também a perfeita semelhança da criatura com o Criador. A nossa alma, — sendo parte de uma natureza, não imita o mais perfeitamente possível a Substância divina, — e, sendo essencialmente forma do corpo, não participa senão imperfeitamente do grau intelectual, e por isso, parece conveniente a existência de substâncias perfeitas e completas no mesmo grau intelectual. — Todavia, os nossos argumentos, não são apodíticos. Se é conveniente que Deus comunique a existência a substâncias espirituais completas, não é inconveniente, se a não comunica. Ele não tem necessidade de produzir o mais perfeito, e, de outra parte, manifesta, mais que suficientemente, a sua glória na elevação da nossa alma à ordem sobrenatural. Portanto as razões aduzidas são apenas de *congruência*; pois *convém* que Deus manifeste a sua glória, mesmo na ordem *natural*, pela criação de substâncias espirituais completas.

Se a razão demonstra a *possibilidade* da existência de substâncias espirituais completas, a Fé manifesta a existência *real* dessas substâncias. — Alguns filósofos pagãos, como Platão e Aristóteles, admitiram a existência das substâncias separadas; mas o fundo dessa verdade foi escurecido por muitos erros. Os velhos materialistas, os Saduceus, seguidos pelos materialistas modernos e pelos positivistas, negaram essa

ARTIGO III
Acidente, sua natureza, e relação com a substância

141. Acidente. — *Acidente*, como dissemos, *é uma coisa, a cuja essência compete existir noutra coisa, como em sujeito.* — O *acidente* é um ente real; mas, como o seu ser é fraco, não pode sustentar-se a si mesmo, e por isso, precisa de outro ente, que o sustente e a que, por isso, adira. — O modo de existir *noutra coisa*, próprio do *acidente*, chama-se *inerência*; como o modo de existir *em si*, próprio da *substância*, diz-se *subsistência*. — Como se vê, não tratamos aqui do acidente *lógico*, ou *predicável*, mas do acidente *real*, ou *predicamental*.[1]

---

existência. Mas admitiu-a a tradição de todos os povos, fundada na Revelação primitiva.

A ordenação desta *primeira* categoria foi apresentada na Lógica.

1 A *substância* e o *acidente*, como dissemos, dividem o ente e todo o gênero de ente. Por isso, tudo o que existe ou é *substância*, ou é *acidente*, conforme lhe compete existir *em si* ou *noutro ente*. Entre a *substância* e o *acidente* não há e não pode haver meio termo, porque não há e não pode haver meio termo entre o existir em si e o não-existir em si. Por isso, podemos dizer com razão: não é *substância*, logo, é *acidente*; e vice-versa. — Agora expliquemos a definição. O *acidente* — 1º) é uma *coisa*, porque não é um ente *lógico*, mas *real*; — 2º) *a cuja essência compete existir noutra coisa*, porque, enquanto a *substância* tem a força necessária e suficiente para se sustentar, e por isso, compete-lhe existir em si mesma, o *acidente* não tem essa força e por isso, deve apoiar-se numa outra coisa, que o sustente; — 3º) *como em sujeito*, porque o *acidente* existe na *substância*, não como a parte no todo, nem como o conteúdo no continente, mas como a coisa sustentada existe na coisa, que a sustenta e que se chama *sujeito*.

Para esclarecimento da definição, fazemos as seguintes advertências.

a) Não podemos dizer que o *acidente* é uma coisa *existente* noutra coisa, como não podemos dizer que a *substância* é uma coisa *existente* em si mesma. Porquanto, se disséssemos que o *acidente* é uma coisa *existente* noutra coisa, a *existência* faria parte da definição e seria um elemento *essencial* do mesmo *acidente*. Ora, a *existência* não pertence à *essência* de nenhuma coisa criada, nem acidental nem substancial, e por isso, não pode entrar na definição, que exprime a essência. Por isso, não pode dizer-se que o *acidente* é a coisa *existente* noutra coisa, mas deve dizer-se que o *acidente* é uma coisa, a cuja essência *compete* existir noutra coisa, ou que tem *aptidão* para existir noutra coisa. (*Sum. Th.*, p. III, q. 77, a. I ad 2).

b) O *acidente* não existe *em si*, mas *noutra coisa*. Uma coisa pode existir noutra por vários modos: — 1) como as *partes constitutivas* existem *em toda a essência*: assim a alma humana e o corpo existem em toda a natureza do homem; — 2) como uma *parte essencial existe noutra comparte essencial*: assim a forma está na matéria; — 3) como uma *parte integrante existe na substância completa*: assim as mãos e os pés existem no homem;

142. Divisão do acidente. — O *acidente* divide-se, principalmente, em *absoluto* e *modal*. — O *absoluto* é uma entidade real, a qual, imediata ou mediatamente, adere à substância, acrescentando-lhe um novo e especial ser secundário; tal é a *quantidade*, a *qualidade*, etc. — O *modal* é uma entidade mínima; a qual importa uma modificação ou determinação no acidente *absoluto*; assim a *intensidade* é um acidente *modal* do calor.[1]

— 4) como a *coisa incapaz de se sustentar existe na coisa, que a sustenta*: assim a cor existe na parede. Esse último modo, que se chama de *inerência*, é próprio do *acidente*. — O *acidente*, pois, não constitui a substância, mas sobrevém à substância constituída, e não pode existir fora dela. Diz S. Tomás: "Quia omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae *superadditae* et a principio substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit *superadditum* supra esse substantiae et ab ipso dependens" (*C. Gent.*, IV, 14).

c) Consistindo a *essência* do *acidente* na *aptidão de aderir ao sujeito*, este *sujeito* deve entrar na definição do *acidente*, ou o *acidente* deve ser definido em ordem ao *sujeito*, a que adere. Diz o mesmo Angélico: "*Accidentia* non habent *esse* nisi per hoc quod insunt subiecto, ideo eorum *quidditas* est dependens a subiecto. Et propter hoc oportet quod *subjectum* in *accidentis* definitione ponatur" (In IV *Sent.*, dist. 12. q. 1, a. 1).

d) O *acidente* pode referir-se ao *sujeito*, a que adere, por três modos: — 1) como *a coisa sustentada se refere à coisa, que a sustenta*: porque, como dissemos, o *acidente* não tem força suficiente para existir em si, mas deve existir numa outra coisa, capaz de o sustentar; — 2) como *o ato se refere à potência*: porque o sujeito, quanto à sua *essência*, que é *potência* (e não quanto ao *ser*, que é *ato*, e ato *último*), está *sob* os *acidentes*, como toda a *potência* está *sob* o seu *ato* e por isso, o *acidente* é ato e chama-se *forma (acidental)*; — 3) como o *efeito se refere à causa*, quando o acidente é produzido pelos princípios do sujeito, que é a substância.

e) A *forma acidental* convém com a *forma substancial* nalgumas coisas e noutras difere dela. Convém com ela, em que ambas são ordenadas para o sujeito e ambas dão a este um determinado *ser*. Mas difere dela, em que a forma *substancial* constitui com o sujeito um composto substancial e por isso, dá ao sujeito o *ser primeiro*, ao passo que a forma *acidental* supõe o composto constituído no *ser primeiro* e só lhe dá um ser *secundário*. Por isso, tudo o que sobrevém a uma coisa depois do *primeiro* ser é *acidente* para essa coisa: "*Quidquid advenit alicui rei post primum esse est accidens*" (*De Ente et Essentia*, c. VI; *Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6).

1 A divisão do *acidente* em *absoluto* e *modal* não é a divisão de um gênero em duas espécies, distintas e separadas por diferenças opostas; pois não pode haver oposição verdadeira entre a modificação e a coisa modificada. — Todavia, se entre o acidente *absoluto* e o *modal* não há oposição, há, todavia, distinção. Porquanto, — 1) O acidente *absoluto* exprime uma *entidade*, que, embora não possa subsistir fora da substância, contudo não está incluída na entidade da própria substância; — o acidente *modal* é a *determinação* da entidade do acidente *absoluto*; tal é a figura *quadrada* numa porção ou quantidade de cera. Ora, uma coisa, que determina, distingue-se da coisa, que é determinada. — 2) Permanecendo o mesmo acidente *absoluto*, podem variar

143. Principais propriedades do acidente. — O *acidente* — 1º) *adere à substância*; porque, não podendo existir em si, deve apoiar-se numa coisa, que seja capaz de o sustentar; — 2º) é, propriamente, mais *ente do ente*, do que *ente*; porque, não existindo em si, pertence à substância, à qual contudo comunica um novo ser secundário; — 3º) *participa da natureza da substância*, de que deriva ou em que se apoia; e por isso, se o acidente é *imaterial*, deve ter por princípio ou por sujeito uma substância *imaterial*; — 4º) *leva ao conhecimento da substância*; pois o acidente está para a substância, como o efeito está para a causa, o ato para a potência; ora, o efeito e o ato levam ao conhecimento da causa e da potência.[1]

---

os seus *modos*: assim o calor pode ser mais ou menos intenso. Ora, o sujeito, que permanece, é distinto das modificações, que mudam. — 3) O acidente *absoluto* pode ser destituído do *ato* da *inerência*; o que não pode dar-se com o *modal*, pois não se concebe a coisa *modificada*, como tal, sem a respectiva *modificação*. Logo, existe uma distinção entre o acidente *absoluto* e o *modal*.

Dissemos no texto que o acidente *absoluto* adere, *imediata* ou *mediatamente*, à substância. E com razão. Porquanto, a *quantidade*, por ex., adere *imediatamente* à substância; o *calor* adere à substância *mediatamente*, enquanto atua nela por meio da *quantidade*, e assim a torna *quente*, comunicando-lhe um novo ser secundário. — Os acidentes *modais* referem-se e aderem aos acidentes *absolutos*, e por isso, não se chamam *acidentes* da *substância*, mas *acidentes* dos *acidentes*. — Todavia, o verdadeiro *sujeito* de um acidente é sempre a *substância*, e não é *outro acidente*; e se, às vezes, se diz que um acidente é sujeito de outro, por exemplo, que a superfície é sujeito da cor, isto quer dizer que a substância recebeu um acidente, depois de ter recebido um outro (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 7 ad 2).

Advertimos que os antigos escolásticos chamavam *absoluto* ao acidente que se opõe ao *relativo*, e por isso, diziam que o acidente *absoluto* é o que convém ao sujeito considerado *em si*, e o *relativo* é o que convém ao sujeito considerado *em ordem a outro*. — Hoje, ao *absoluto* opuseram o *modal*; embora entre o *absoluto* e o *modal* não exista, como vimos, a oposição que existe entre o *absoluto* e o *relativo*. — Mas devíamos apresentar essa divisão dos modernos, para a refutação dos erros, que a supõem.

1 Com relação às *propriedades* enumeradas fazemos algumas observações. — Com relação à *primeira* propriedade: o *acidente* não constitui à substância, porque a supõe constituída: não pode ser um elemento intrínseco da substância, porque pertence a um gênero diverso. Mas, se não constitui a substância, *adere* à substância; porque, não podendo existir em si, deve existir numa outra coisa. Esta *inerência* é *essencial* ao *acidente*, não enquanto este deva, pela exigência da sua essência, aderir *atualmente* à substância, mas enquanto, como dissemos, à sua essência *compete* existir noutra coisa e ser recebido num sujeito proporcionado. — Com relação à *segunda* propriedade: o *acidente* é com certeza um *ente*, porque é uma coisa *real*. Todavia, como o ente, primeira e principalmente, significa o que está *em si* e por isso, a *substância*, o acidente, que não está *em si*, mas na *substância*, diz-se mais propriamente *ente do*

144. O conceito de acidente absoluto e modal é objetivo.

a) *É objetivo o conceito de acidente absoluto.* — O conceito de acidente *absoluto* será *objetivo*, se no mundo existirem realidades ou entidades, que não podem existir em si e por isso, aderem à outra coisa, que as sustenta e que é por elas aperfeiçoada. Ora, existem, efetivamente, semelhantes realidades ou entidades; tais são — os atos da inteligência e da vontade, que não existem em si, mas na alma, — como também a luz, o calor, e outras qualidades reais, que não existem em si mesmas, mas nos corpos. Logo, o conceito de acidente *absoluto* é *objetivo*.[1]

---

ente, enquanto pertence à substância, enquanto acrescenta à substância um especial ser secundário, que não estava incluído na razão ou essência da substância. Por isso, a *substância*, se fosse apenas o conjunto das qualidades (como disse *Locke*), não seria, própria e perfeitamente, *ente*: pois isso destrói por completo a sua natureza (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 5 ad 2; q. 90, a. 2). — Com relação à *terceira* propriedade: o *acidente* — ou deriva da substância, como do seu *princípio*, — ou é apenas recebido na substância, como no seu *sujeito*. Num e noutro caso, o acidente participa da natureza da substância. Participa no 1) caso; porque todo o agente imprime a própria semelhança no efeito, segundo o adágio: *omne agens agit sibi símile*. Participa no 2) caso; porque uma coisa, que é recebida numa outra coisa, não é recebida segundo a condição própria, mas segundo à condição da outra, em que é recebida, conforme o adágio: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. — Com relação à *quarta* propriedade: o efeito manifesta a causa, como o ato manifesta a potência. Ora, o acidente está para a substância, como o efeito está para a causa, o ato para a potência. Logo, o acidente é verdadeiro *fenômeno* ou manifestação do *númeno*, que é a substância. Desse modo, a substância, que é incognoscível em si mesma e por si mesma, torna-se cognoscível no acidente e pelo acidente. — Notamos que o acidente, como *tal*, é essencialmente menos nobre do que a substância; porque estar *noutro* é menos nobre do que estar *em si*. Todavia, se o *acidente* se refere à substância, como ato à potência, então é mais nobre do que a própria substância, porque, considerado sob este respeito, aperfeiçoa a substância; ora, o ente, que aperfeiçoa, é mais nobre do que o ente que é aperfeiçoado; assim a verdade é mais nobre do que a nossa alma, que ela aperfeiçoa.

1 Muitos escritores modernos, sequazes de *Descartes*, dividem o acidente em *absoluto* e *modal*, afirmam que entre um e outro há verdadeira oposição, negam a existência objetiva dos acidentes *absolutos* e só admitem alguns *modos* ou *modificações* na substância, mas acrescentam que esses modos não diferem *realmente* da substância, pois seriam a mesma substância considerada sob os seus diferentes aspectos. — Procuramos confutar tais erros nesta e nas seguintes conclusões.

A existência *real* dos acidentes *absolutos* não só é um *fato*, mas é também uma *necessidade*. Toda a substância criada deve ser dotada de acidentes *absolutos*, porque, se fosse destituída de todos esses acidentes, não poderia alcançar o próprio fim.

b) *É objetivo o conceito de acidente modal.* — O conceito de acidente *modal* será *objetivo*, se no mundo existirem realidades ou entidades, que produzem uma *modificação* nos acidentes *absolutos*. Ora, existem efetivamente tais realidades ou entidades; p. ex., a *intensidade* no *calor*, a *figura* na *quantidade*, etc. Logo, o conceito de acidente *modal* é *objetivo*.[1]

145. Todo o acidente depende da substância, embora por um modo diverso.

a) *Todo o acidente depende de substância.* — Todo o ente, que não pode existir em si mesmo, depende, no seu ser, do ente, que o sustenta. Ora, nenhum acidente pode existir naturalmente em si mesmo, mas só na *substância*, que o sustenta. Logo, todo o *acidente* depende da *substância*.

b) *Embora por um modo diverso.* — O *acidente*, que adere a substância, — ou deriva dos princípios da própria substância, — ou deriva da ação do um agente externo. Se deriva dos princípios da substância, depende dessa como da causa *eficiente*, que o produz, e como da causa *material*, que o sustenta. Se deriva da ação de um agente externo, depende da substância, como da causa *material*, que o sustenta. Logo, o acidente depende da substância por um *modo diverso*.[2]

Porquanto, a substância criada não opera *imediatamente pela sua essência*, mas só por meio das suas *faculdades* ou *potências*. Essas faculdades não pertencem ao gênero de *substância*, mas ao gênero de *acidente*. Com efeito, a faculdade operativa e a sua respectiva operação pertencem ao *mesmo gênero*; e, como a operação pertence ao gênero de *acidente*, também a esse gênero deve pertencer a faculdade operativa. Logo, se a substância criada fosse destituída de todo o acidente *absoluto*, não poderia alcançar o seu fim. Ora, repugna que a substância criada não possa alcançar o seu fim; visto que todo o ente existe essencialmente para o seu fim.

1 O *modo*, como dissemos, consiste na *determinação* de uma coisa; e por isso, não acrescenta alguma entidade, mas só indica um novo estado. E, como toda a determinação supõe a indiferença, pode dizer-se que o *modo* é a *determinação, pela qual se tira a indiferença oposta*. — O *modo* é uma *entidade mínima*, mas não é um *nada*. Ninguém dirá que a *intensidade* do calor, a *velocidade* do movimento, a *curvatura* de uma linha ou de um dedo, etc., são coisas exclusivamente subjetivas, e não verdadeiras entidades.

2 A substância refere-se sempre a todo e qualquer *acidente*; mas essa relação é multíplice e diversa; porquanto, a substância para *todos* os acidentes é causa *material*, e só para *alguns* é também causa *eficiente*. De farto, os acidentes podem ser *próprios* ou *estranhos*. São *próprios*, quando derivam dos princípios da própria

146. O acidente absoluto é realmente distinto da substância.

a) Uma coisa, que muda e se separa de outra coisa, distingue-se *realmente* desta; porque é absurdo que um ente se separe de si mesmo. Ora, o acidente *absoluto* muda e se separa da substância, a que adere; assim a *bondade*, a *justiça*, separam-se do homem, que se torna *mau*, *injusto*. Logo, o acidente *absoluto* é *realmente* distinto da *substância*.[1]

b) O acidente *absoluto* — ou é *produzido* pela substância, — ou é apenas *sustentado* por ela. — Se é *produzido*, distingue-se *realmente* da substância; porque o efeito, que é produzido, distingue-se realmente da

---

substância; tais são a *quantidade*, a *qualidade*. São *estranhos*, quando derivam da ação de um agente exterior: tal é o *calor* da água, causado pela ação do fogo. — Os acidentes *próprios* dividem-se em acidentes da *espécie*, e em acidentes do *indivíduo*, conforme derivam da substância — enquanto esta pertence a uma certa espécie, — ou enquanto tem o ser neste ou naquele indivíduo. — Ora, a *substância* é a causa *eficiente* dos acidentes *próprios*; porque, sendo o ente primeiro num gênero a causa dos outros entes do mesmo gênero, a atualidade, que primeiramente se encontra na substância e depois no acidente, deve derivar da substância para o acidente. Por isso, a substância produz os acidentes *próprios* enquanto está *em ato*; porque a operação é exclusivamente própria do ente, que *atualmente* existe. — Mas, se a *substância* é causa *eficiente* só dos acidentes *próprios*, é causa *material* de *todos* os acidentes, próprios e estranhos, porque a todos serve de apoio. Diz-se causa *material*, porque, recebendo em si os acidentes, que são outras tantas *formas* e que ela sustenta, à substância faz o ofício de *matéria*. Por isso, a substância recebe os acidentes enquanto está *em potência*, porque só assim é que pode receber em si as *formas acidentais* (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6).

Notamos com o Angélico que os acidentes *próprios* derivam da substância — não por uma mudança ou transformação da própria substância, — mas por uma natural *resultância*, ou enquanto de um coisa, que está *em ato*, resulta uma outra, que se refere à primeira, ou enquanto de uma coisa deriva necessariamente uma outra, como da luz a cor: "Dicendum quod emanatio *propriorum* accidentium a substantia non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam *naturalem resultationem*, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color" (Loc. cit. ad 3).

1 Por outras palavras: atesta-nos a experiência que o acidente é *variável*, pois aparece e desaparece, enquanto a substância é *constante*, pois permanece sempre a mesma. O *eu* está sujeito a muitas e diversas modificações, algumas das quais são opostas entre si, e todavia, permanece sempre o mesmo. O *eu* já existia, quando as modificações não existiam, e continua a existir, quando aquelas já acabaram. Ora, se a substância não fosse *realmente* distinta dos acidentes, um e o mesmo sujeito poderia possuir, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, qualidades contrárias; o mesmo *eu* poderia ser, ao mesmo tempo, bom e mau, inocente e criminoso, douto e ignorante. Quem será capaz de admitir tão absurdas conseqüências?

causa, que o produz. — Se é só *sustentado*, distingue-se *realmente* da substância; pois o ente, que é sustentado, distingue-se *realmente* do sujeito, que o sustenta. Logo, o acidente *absoluto* é *realmente* distinto da *substância*.[1]

---

1 Não pode haver dúvida a esse respeito. Se os acidentes não fossem *realmente* distintos da substância, deveria dizer-se que a substância é maior ou menor, conforme o número maior ou menor das qualidades, de que é dotada; assim a alma de um douto, enriquecida de tantas e tão elevadas idéias, seria maior que a alma de um pobre ignorante. Ora, a substância, sobretudo espiritual, não é capaz de aumento, nem de diminuição... Nem se diga que as qualidades, que uma substância adquire, ou perde, são apenas novas relações da mesma substância com as coisas de fora. Porque essas qualidades induzem uma verdadeira modificação no próprio sujeito, em que têm o seu princípio e o seu termo: tais são a sensação, o pensamento, a alegria, etc. Os atos vitais nas plantas, nos animais, no homem, são coisas que se passam no íntimo desses seres, e não podem reduzir-se a meras relações com o mundo exterior. — Além disso, se, nos entes finitos, o acidente não fosse realmente distinto da substância, todos os predicados, que se atribuem às criaturas, seriam *essenciais*, porque denotariam, uma coisa pertencente à própria essência. Ora, isto não pode admitir-se; porque só no Ente infinito, em que tudo se identifica com a essência, os predicados são *essenciais*, embora sejam concebidos por nós à semelhança das qualidades *acidentais*, como a *justiça*, a *bondade*, etc. — Finalmente, essa distinção *real* entre os acidentes e a substância é por tal forma pressuposta na Teologia revelada, que sem ela não seria possível uma explicação razoável de muitas e importantes verdades. Porquanto, se o acidente fosse uma e a mesma coisa com a substância, a Fé, a Esperança, a Caridade, e os outros dons infusos do Espírito Santo, seriam uma e a mesma coisa, com a nossa alma, e por isso, deveria dizer-se que esses dons — são *naturais*: o que destrói toda a ordem *sobrenatural*, — e não podem estar sujeitos a diminuições nem a perdas: o que é contrário à experiência... Essa última razão é também convincente; pois da verdade de uma proposição teológica podemos e devemos concluir para a falsidade de contraditória filosófica.

A substância e o acidente, embora sejam duas entidades *realmente* distintas, contudo estão física e intimamente unidas, e, referindo-se uma à outra, como a potência ao ato (pois o acidente é ato e dá um novo ser *secundário* à substância), constituem uma certa *unidade*, e forajam, em concreto, *um só* ente. — Mas essa unidade não é *substancial*. Porquanto, a unidade, como dissemos, é *substancial*, quando as duas entidades, que se unem, são *substâncias*, e substâncias *incompletas* quanto à espécie, e uma se refere *essencialmente* à outra, como a potência ao ato, e ambas se reduzem à mesma categoria substancial; tal é a unidade, que deriva da união da nossa alma com o corpo. Ora, na união da substância com o acidente, a substância é uma coisa *completa*, mesmo quanto à espécie, não tem uma relação essencial com o acidente, que dá apenas um ser secundário e adventício, e o acidente não pertence ao mesmo gênero da substância. Logo, a unidade, que resulta da união da substância com o acidente, não é *substancial*. Se não é *substancial*, é *acidental*. (Cf. S. Tom., in V *Met.*, l. 7).

147. O acidente modal distingue-se realmente da entidade modificada.

a) Uma coisa, que produz numa entidade um especial estado ou condição de ser, distingue-se *realmente* da entidade, que recebe esse estado. Ora, o acidente *modal*, quando modifica uma entidade, produz nela um especial estado; tal é a *velocidade* com relação ao movimento. Logo, o acidente *modal* distingue-se *realmente* da entidade modificada.[1]

b) O acidente *modal* muda sucessivamente e produz no sujeito multíplices e diversos estados, enquanto o sujeito permanece sempre o mesmo; assim a mesma quantidade de cera pode tomar e toma sucessivamente a figura quadrada, redonda, etc. Ora, se o acidente *modal* não fosse *realmente* distinto da entidade modificada, os diversos estados, porque a entidade passa, não teriam nada de objetivo, e a própria entidade não adquiriria nem perderia coisa alguma na alternação de tais acidentes: o que é contrário à experiência. Logo, o acidente *modal* distingue-se *realmente* da entidade modificada.[2]

---

1 Nem se diga que a entidade se modifica por si mesma, e por isso, é desnecessário o acidente *modal*. Porquanto, a entidade é por si indiferente para este ou aquele estado, para este ou aquele modo de ser, e, por isso, para sair dessa indiferença, deve receber uma determinação; e essa determinação deve ser uma coisa distinta da própria entidade. Assim, o movimento é por si indiferente para a velocidade e para a lentidão, e, por isso, se se torna veloz, quando podia ser lento, essa velocidade não pode identificar-se com o mesmo movimento, mas deve ser uma coisa, *realmente* distinta dele. — Diga-se o mesmo com relação a um pedaço de cera. Este é por si indiferente para uma ou outra figura, para a figura quadrada e para a figura redonda. Para que tome a figura quadrada, quando podia tomar a redonda, é necessária uma determinada modificação, e esta deve ser *realmente* distinta da coisa modificada. Se não fosse assim, ou a figura quadrada não seria diversa da redonda, ou ambas elas seriam meros conceitos da nossa inteligência: o que repugna.

2 Um pedaço de cera passa da figura quadrada para a redonda. Se esses estados diversos não se distinguissem realmente da cera, essa seria, ao mesmo tempo, quadrada e redonda, a menos que não se diga que as figuras são coisas que não existem na cera, mas só na imaginação do homem. A verdade é uma daquelas de senso comum.

Todavia, não devemos levar as coisas ao extremo oposto. O escopo da nossa tese é impugnar a opinião dos que não admitem *nenhum modo, realmente* distinto da substância, ou da entidade modificada. Porquanto, devemos reconhecer e reconhecemos que *alguns modos* não se distinguem *realmente* do seu sujeito: tais são os que não importam *nenhuma* realidade (tal é o *termo* numa linha), — ou importam uma

148. Todo o acidente tem uma essência própria, distinta da essência da substância.

a) *Todo o acidente tem uma essência própria.* — Todo o ente, que é o que é, e que se acha por isso, colocado num certo gênero ou espécie, tem uma *essência* própria; porque, como dissemos, a *essência* é o princípio dessa determinação e colocação. Ora, todo o *acidente* é uma coisa determinada e se acha colocado num certo gênero. Logo, todo o *acidente* tem uma *essência* própria. — Todavia esta essência é *imperfeita*, enquanto exprime a insuficiência do *acidente* para existir em si mesmo e por isso, a necessidade de um apoio.

b) *A essência do acidente é distinta da essência da substância.* — É um corolário da tese precedente. — Uma essência é distinta de outra essência, quando os elementos constitutivos de uma e de outra são diversos entre si, muito mais quando são opostos. Ora, a existência *não em si*, mas *no sujeito*, que é o elemento constitutivo do *acidente*, e a existência *em si*, que é o elemento constitutivo da *substância*, são coisas não só diversas entre si, mas até opostas. Logo, a essência do *acidente* é distinta da essência da *substância*.[1]

---

realidade *extrínseca* ao sujeito (tal é a nossa *percepção* de uma coluna, anteriormente desconhecida), — ou importam uma realidade *identificada* com a própria essência do sujeito (assim a *relação* das faculdades com o seu objeto é essencial às mesmas faculdades e não se distingue delas).

1 A *essência* do *acidente* — não é *imperfeita*, ou *incompleta*, como é imperfeita, ou incompleta, *uma parte da essência*, porque o *acidente* não é uma *parte* do sujeito, é um *todo*; — mas diz-se *imperfeita*, ou *incompleta*, enquanto denota uma coisa, que pertence a *alguém*, e que por isso, precisa de aderir àquele, a que pertence. Diz S. Tomás: "Ratio *accidentis* imperfectionem continet, quia *esse accidentis* est *inesse* et *dependere*, et compositionem facere cum subiecto" (In I *Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 3). — Daí a distinção entre o *acidente* e a *substância*. A *essência* da *substância* recebe em si o ser por um modo absoluto e independentemente de qualquer outro sujeito, e por isso, é absoluta e perfeita; enquanto a *essência* do *acidente* não recebe em si o ser independentemente do sujeito ou da substância (pois o ser acidental é recebido na substância), e por isso, diz-se *imperfeita*, ou *incompleta*. — Não só a essência do *acidente* é distinta da essência da *substância*, mas a essência de *um acidente* é distinta da essência de *outro acidente*. Porquanto, um acidente denota um certo modo de ser, distinto do modo de ser, que é denotado por outro acidente. Por isso, cada acidente tem uma definição própria; e se cada um convém com os outros na razão *comum* de *acidente*, isto é, de ente existente *no sujeito*, cada um difere dos outros por um elemento, que lhe é *próprio*.

149. Todo o acidente tem uma existência própria, distinta da existência da substância.

a) *Todo o acidente tem uma existência própria.* — Todo o *acidente* é uma *forma*, pela qual ele tem uma essência própria e se distingue dos entes dos outros gêneros. Ora, a toda a forma segue-se naturalmente a *existência*, ou o *ser* proporcionado. Logo, todo o *acidente* tem uma *existência* própria. — Todavia a *existência* do *acidente* é *imperfeita*, porque o *acidente* não existe *em si*, mas *no sujeito*.

b) *A existência do acidente é distinta da existência da substância.* — Duas coisas são distintas entre si, quando são dotadas de qualidades diversas e opostas. Ora, a *existência* do *acidente* e a *existência* da *substância* são dotadas de qualidades diversas e opostas; porque, enquanto a *existência* ou o *ser* da *substância* é *primeiro*, *independente*, *absoluto*, a *existência* ou o *ser* do *acidente* é *secundário*, *dependente*, *relativo*. Logo, a *existência* do *acidente* é distinta da *existência* da *substância*.[1]

---

1 Todo o ente, quer seja pela *substância* quer seja *acidente*, é composto de essência e de existência. A essência refere-se à existência, como a potência ao ato. E, como a potência e o ato pertencem ao mesmo gênero, segue-se que, se a potência pertence ao gênero de *substância*, ao gênero de *substância* pertence o *ato*; e, se a potência pertence ao gênero de *acidente*, também o ato pertence ao gênero de *acidente*. Ora, sendo a *essência* da *substância* uma potência *substancial* e a *essência* do *acidente* uma potência *acidental*, segue-se que a *existência* da *substância* é um ato *substancial* e a *existência* do *acidente* é um ato *acidental*. Portanto, assim como a *essência* do *acidente* é distinta da *essência* da *substância*, assim também a *existência* do *acidente* é distinta da *existência* da *substância*. — Além disso, se a existência do *acidente* não fosse distinta da existência da *substância*, o *acidente* seria atuado pelo próprio *ser* da *substância*, e assim seria elevado à ordem *substancial*, e deixaria de ser *acidente*. — Finalmente, se a *existência* ou o *ser* do acidente não fosse distinto da *existência* ou do *ser* da substância, o *ser* do acidente seria *único*, como *único* é o *ser* da substância, por exemplo, do homem. Ora, o *ser* do acidente multiplica-se na mesma substância, enquanto o ser desta é incapaz de multiplicação (*Sum. Th.*, p. III, q. 17, a. 2). — Não só a existência do *acidente* é distinta da existência da *substância*, mas a existência de *um acidente* é distinta da existência de *outro acidente*. Porquanto, cada uma das categorias denota um ente *completo*, e um ente não é completo, se lhe não compete o *ser*, ou a *existência*. — Diz S. Tomás: "Cum *accidentia* habeant *esse* et *essentias proprias*, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod *aliud* est in eis *esse* et *quod est*, et ita habent *compositionem*" (In IV *Sent.*, dist. 12, a. 1, sol. 3 ad 5).

Mas do fato de a existência do acidente ser distinta da existência da substância não pode nem deve deduzir-se que essa existência do acidente, *por si* e *primeiramente*,

150. Ao acidente absoluto compete essencialmente a inerência atitudinal, não a inerência atual.

a) *Compete a inerência atitudinal.* — Se ao acidente *absoluto* não competisse *essencialmente* a *inerência atitudinal*, isto é, a natural *exigência* de existir no sujeito, que o sustenta, ele seria independente do sujeito, e, quanto ao modo de existir, não seria diferente da substância. Ora, o acidente *absoluto* não é independente do sujeito (pois este entra na definição daquele), e o modo de ser do acidente é oposto ao modo de ser da substância. Logo, ao acidente *absoluto* compete *essencialmente* a inerência *atitudinal*.[1]

b) *Não compete a inerência atual.* — A inerência *atual* não competirá *essencialmente* ao acidente *absoluto*, se este pode ser sustentado por outra força, que substitua a do sujeito conatural, sem que a sua *essência* seja destruída ou alterada. Ora, o acidente *absoluto* pode ser sustentado por outra força, que substitua a do sujeito conatural, sem que a sua *essência* seja destruída ou alterada; porque conservará sempre a natural exigência de existir *no sujeito* (no que consiste propriamente a *essência* do acidente). Logo, ao acidente *absoluto* não compete *essencialmente* a inerência *atual*.[2]

---

seja recebida na própria essência do acidente. Se assim fosse, o acidente não seria *unido* com a substância. A *existência* ou o *ser* do acidente é, *por si* e *primeiramente*, recebido na *existência* ou no *ser* da substância. — Além disso, se quisermos falar com propriedade, o acidente *não é*, mas o sujeito, por causa do *acidente*, *é isto ou aquilo*; assim a sabedoria *não é*, a justiça *não é*, mas é Pedro que, por causa da sua sabedoria e da sua justiça, se diz e é *sábio* e *justo*. Logo, o *ser* do acidente é recebido, *por si* e *primeiramente*, no *ser* da substância. — Veja-se o que dissemos no art. III do cap. I. deste tratado.

1 Se a *essência* do *acidente* não incluísse a *exigência* de existir no sujeito, o acidente seria um ente *absoluto*, e desapareceria a verdadeira diferença, que o torna distinto da substância. De onde se segue que o *acidente*, se existe por um modo *natural*, não pode existir separado do sujeito. — Falamos do acidente *absoluto*; porque, com relação ao acidente *modal*, não podemos dizer o mesmo, como vamos ver.

2 O argumento é solido. O acidente *absoluto*, dotado de entidade própria e distinto *realmente* da substância, entanto precisa de aderir *atualmente* a um sujeito, enquanto não tem a força suficiente para se sustentar a si mesmo. De onde se vê que não é propriamente o *sujeito*, mas e a *força* do sujeito, que o acidente exige. Por isso, se houver uma outra força, superior ou igual, que sustente o acidente, este poderá existir, sem que adira *atualmente* ao sujeito conatural, e sem que, por isso, fique destruída ou alterada a sua essência; porque continuará a ser sempre um ente; a cuja essência *compete* existir *não em si mesmo*. — Além disso, uma coisa, que está fora da essência de outra coisa, não compete essencialmente a esta. Ora, a inerência *atual* está fora da essência

151. Alguns acidentes absolutos podem ser sustentados por Deus sem o sujeito conatural.

a) *Alguns* acidentes *absolutos* poderão ser sustentados por Deus sem o sujeito conatural, se Deus tem a energia para produzir, sem o concurso das causas segundas, os efeitos, que estas produzem. Ora, é certíssimo que Deus tem essa energia; porque as causas segundas não produzem os seus efeitos se não em virtude da energia, que a Causa primeira lhes comunicou e conserva, e que Ela possui num grau eminente, infinito. Logo, *alguns* acidentes *absolutos* podem ser sustentados por Deus sem o sujeito *conatural*.

b) Deus pode fazer o que não repugna intrinsecamente. Ora, não repugna intrinsecamente, que *alguns* acidentes *absolutos* sejam sustentados por Ele, sem o próprio sujeito conatural. Na verdade, tal repugnância dar-se-ia, se o acidente *absoluto* — ou fosse uma e a mesma coisa com a substância, — ou não pudesse deixar de aderir *atualmente* à substância, — ou não pudesse ser sustentado senão pela energia da substância. Ora, o acidente *absoluto* — é distinto *realmente* da substân-

---

do acidente; pois à essência do acidente compete a inerência *atitudinal*, como a própria definição indica. Logo, a inerência *atual* não compete *essencialmente* ao *acidente*. Por isso, o acidente *absoluto* pode deixar de existir *atualmente* no sujeito conatural, sem que por isso, perca ou altere a própria essência. — Ademais: a *inerência atual* está para o acidente, como a *subsistência atual* está para a *substância*. Ora, a *subsistência atual* não pertence à *essência* da *substância*. Logo, nem a *inerência atual* pertence à *essência* do *acidente*. Portanto, assim como a substância pode não ter *atualmente* a subsistência própria, sem que por isso, deixe de ser substância, assim também pode o acidente não aderir *atualmente* ao sujeito conatural, sem que por isso, deixe de ser acidente.

A inerência *atual*, se não compete à essência do acidente *absoluto*, compete à do acidente *modal*. Porquanto, se o conceito de acidente *absoluto* importa apenas a natural *exigência* ou *aptidão* para existir no sujeito, o conceito de acidente *modal* importa a sua *atual* adesão ao sujeito, de que o mesmo acidente é determinação; porque não pode haver uma determinação sem a coisa determinada. Por isso, o acidente *modal* não pode existir fora do sujeito conatural, nem por virtude divina, a qual não pode ter por termo o impossível, o nada. — Mas daí não se segue o que alguns modernos dizem: — que o acidente *modal* não se distingue da substância, ou da entidade modificada; porque duas coisas podem estar unidas por um modo estreitíssimo e indissolúvel, sem que uma se identifique com outra. — Mas nem pode dizer-se que a união do acidente *modal* com a substância seja indissolúvel; pois atesta a experiência que os *modos* se sucedem continuamente no seu sujeito, permanecendo ele sempre o mesmo. Por isso, a índole de tal união é que o *sujeito* pode existir sem o *modo*, embora o *modo* não possa existir sem o *sujeito*.

cia, — não é necessitado pela sua essência a aderir *atualmente* à substância, — pode ser sustentado pela infinita energia da Causa primeira. Logo, *alguns* acidentes *absolutos* podem ser sustentados por Deus sem o sujeito *conatural*.

Dissemos *alguns*; porque há acidentes *absolutos*, que não podem de modo algum separar-se do seu sujeito *conatural*.[1]

---

1 Como se vê, a questão não se refere aos acidentes *modais*, mas só aos acidentes *absolutos*; porquanto, os acidentes modais, sendo determinações de alguma entidade, não podem existir sem essa entidade, que determinam. — Nem se refere a *todos* os acidentes *absolutos*, mas só a *alguns*. Com efeito, o acidente, embora, enquanto é *acidente*, não se oponha à sua separação do sujeito, contudo, enquanto é *este* ou *aquele* acidente, pode opor-se a essa separação. Assim a *sensação*, o *pensamento*, a *volição*, etc., importando no seu conceito um contínuo e indispensável influxo de um princípio vital, não podem existir sem esse princípio, nem fora dele: pois repugna um ato vital sem o ser vivo. Por isso, a questão refere-se só a *alguns* acidentes *absolutos*, sobretudo à *quantidade*.

Assim explicada e limitada, a tese não apresenta dificuldade. A força ou energia de Deus pode substituir, e com imensa vantagem, a energia das criaturas. — Mas advirta-se o seguinte. Quando a criatura produz um efeito, para a produção desse efeito concorrem duas causas: a Causa primeira e a causa segunda. A causa segunda concorre em virtude da energia, que lhe comunicou a Causa primeira, e o concurso daquela é subordinado ao concurso desta. Por isso, o efeito produzido pela criatura depende mais da Causa primeira que da causa segunda. Sendo assim, é claro que um efeito produzido e conservado no ser pela causa segunda, pode ser conservado no ser pela Causa primeira, mesmo quando a causa segunda deixasse de influir nele. — De onde se segue que Deus, Causa primeira da substância e do acidente, pode, pela sua energia, conservar no ser o acidente, mesmo depois de subtraída a substância, da qual, como da causa própria e próxima, o acidente dependia (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1).

Para a solução das dificuldades, notamos: — 1º) O acidente tem uma *natural* relação com a substância, e por isso, não pode existir, de um modo *natural*, fora da substância. Mas tudo isso não obsta a que o acidente possa existir, de um modo *sobrenatural*, fora da substância. Uma coisa não tira outra. — 2º) O acidente, que, por virtude divina, existe sem o sujeito conatural, não muda de natureza, não se transforma em substância. Porquanto, não é pela energia da sua essência que ele não existe no sujeito, mas só pela energia divina, que o sustenta; e por isso, não deixa de ser acidente, porque não deixa de ter aquela *atitudinal* inerência, que lhe é essencial. — 3º) Quando o acidente existe separado da substância, Deus supre a causalidade da substância — não enquanto Deus é o *sujeito*, a que adere o acidente (o que é absurdo), — mas enquanto, pela sua virtude infinita, atua por tal forma no acidente, que este pode existir por si, sem outro apoio natural, como se fosse substância. — 4º) O acidente torna-se *indivíduo* pela sua ordem ou relação com a

substância, como a nossa alma se torna *indivídua* pela sua ordem ou relação com o corpo. Por isso, assim como a nossa alma, separada do corpo, permanece sempre *indivídua*, porque conserva sempre essa ordem ou relação com o corpo, assim também o acidente, separado da substância, permanece sempre *indivíduo*, porque conserva sempre a mesma ordem ou relação com a substância, pois sempre e naturalmente exige existir na própria substância.

*

O que a razão demonstra *possível*, ensina-nos a Fé que se acha *realizado* no adorável Sacramento da Eucaristia.

No augusto Mistério do Altar, em virtude da consagração do pão e do vinho, realiza-se a conversão ou mudança — de toda a *substância* do pão na substância do Corpo de N. S. Jesus Cristo, — e de toda a *substância* do vinho na substância do seu Sangue precioso; de modo que do pão e do vinho restam, apenas as *espécies*, isto é, a *figura*, a *cor*, o *sabor*, etc. Essas espécies não são imaginárias; são verdadeiras, são reais, são as mesmas que, antes da consagração, aderiam à própria substância do pão e do vinho. — As espécies permanecem, e permanecem sem sujeito. E, na verdade, qual poderia ser o seu, sujeito? — Seria a substância do pão e do vinho? Não; porque essa já não existe. Seria o ar? Também não; porque o ar não pode ser o sujeito de tais espécies. Seria a própria substância do Corpo de Jesus? Também não; porque o Corpo santíssimo de Jesus, além de não ter proporção alguma com essas espécies, não pode, pelo seu estado de glória e de impassibilidade, sujeitar-se a nenhuma alteração, à qual havia de se sujeitar necessariamente, se fosse propriamente o sujeito das espécies do pão e do vinho. Seria qualquer outra substância? Também não; porque, debaixo das espécies sacramentais, não há outra substância, a não ser a do Corpo e do Sangue de Jesus. Existem, pois, as espécies sem o sujeito conatural, a que adiram. E quem as sustenta? A virtude onipotente de Deus. — As espécies não deixam de ser acidentes, porque não é pela exigência da própria essência que deixam de existir no sujeito, mas unicamente pela virtude divina, que as sustenta, e conservam sempre a ordem ou relação com o sujeito conatural. Diz S. Tomás: "In hoc Sacramento non datur accidentibus quod *ex vi suae essentiae non sint in subiecto, sed ex divina virtute sustentante*, et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quae est *aptitudo* ad subjectum, quae semper manet in iis, *non actualis inherentia*, nec competit eis definitio substantiae" (*Sum. Th.*, p. III, q. 77, a. 1 ad 2).

Devemos advertir que, entre os acidentes eucarísticos, só a *quantidade* não adere ao sujeito conatural; porque os outros acidentes, como são a *figura*, a *cor*, o *sabor*, etc., aderem à *quantidade*, como ao seu próprio sujeito. Na verdade, entre todos os acidentes corpóreos, a *quantidade* é a que primeiramente determina a substância material, e os outros acidentes, como a *figura*, a *cor*, etc., não aderem à substância senão por meio da *quantidade*. A *quantidade* pode chamar-se o *sujeito próximo e imediato* de todos os acidentes corpóreos. Por isso, se é necessário um milagre para que permaneça a *quantidade* sem a *substância*, não é necessário outro

152. Categorias do acidente. — As categorias do *acidente* são, como dissemos, *nove*, a saber: *quantidade*, *qualidade*, *relação*, *ação*, *paixão*, *localização*, *quandocação*, *estado* e *hábito*. — A *qualidade*, a *relação*, a *ação*, e a *paixão* podem convir aos entes corpóreos e incorpóreos; a *quantidade*, a *localização*, a. *quandocação*, o *estado* e o *hábito* convêm exclusivamente aos entes corpóreos. — De cada um desses acidentes trataremos nos seguintes artigos.[1]

---

milagre para que permaneçam os outros acidentes. Este, assim como eram sustentados, antes da consagração, pela quantidade e, por meio dela, pela substância, assim também podem ser sustentados, depois da consagração, pela mesma quantidade, como pelo seu sujeito; embora a quantidade tenha sido separada da substância (*Sum. Th.*, I. c. a. 2).

As espécies do pão e do vinho não só podem existir sem a substância, mas também podem, como antes da consagração, — operar, atuando nos corpos exteriores, — e, pela ação destes, estar sujeitos à alteração e à corrupção. — Se a corrupção for tal, que deixam de ser espécies do pão e do vinho, deixará também de estar presente, debaixo delas, a substância do Corpo e do Sangue de Jesus, como teria deixado de existir a substância do pão e do vinho; e à substância do Corpo e do Sangue de Jesus sucederá aquela substância, que, em tal caso, teria sucedido à substância do pão e do vinho, se essa não tivesse sido mudada no Corpo e no Sangue do Salvador. Sucede uma nova substância, e cessa a substância do Corpo e do Sangue do Salvador, porque essa substância divina ocupava o lugar da substância do pão e do vinho, e não de qualquer outra substância. — Isto também dá a razão de um fato certíssimo: como é que as espécies sacramentais possam nutrir. A nutrição não se realiza, se não depois de as espécies terem sofrido uma transformação essencial. Mas, quando as espécies estão assim transformadas, à substância do Corpo e do Sangue de Jesus sucede uma nova substância, correspondente e proporcionada às espécies corrompidas, e é essa nova substância que alimenta (*Sum. Th.*, I. c., 3, 4 e 6).

1 Se o *absoluto* se toma como oposto ao *relativo*, então todos os acidentes são *absolutos*, à excepção de um, que por isso, constitui a categoria da *relação*. — Aqui notamos o erro dos que em todos os acidentes vêm um ser *relativo*, de modo que todos se haveriam de reduzir à categoria de *relação*. O erro funda-se numa confusão. Uma coisa pode referir-se a outra, ou como ao *sujeito*, a que adere, — ou como ao *termo*, para que tende e que é distinto do sujeito. A primeira espécie de referência é comum a todos os *nove* acidentes, porque todos, pelo fato de serem acidentes, aderem ao sujeito; — a segunda é própria da *relação*. Portanto os acidentes, que só se referem ao seu *sujeito*, são *absolutos*; e o acidente, que, além de se referir, como os outros, ao *sujeito*, se refere também ao *termo*, é *relativo*. Da confusão dessas duas referências derivou o erro.

ARTIGO IV
Segunda, terceira, quarta categoria — Quantidade, qualidade, relação

153. Quantidade. — *Quantidade é o acidente, pelo qual a substância é dotada de partes, situadas umas fora das outras e unidas de tal maneira, que formam um todo*. — A *quantidade* não poderia produzir tal efeito na substância, a que se comunica, se não fosse uma entidade *extensa*, ou constituída de partes homogêneas mas distintas. — É o primeiro e principal acidente da *substância*, e é a base de todos os outros.[1]

---

1 *Quantidade*, em geral, é a propriedade pela qual a substância é susceptível de aumento e de diminuição. — Divide-se em *material* é *virtual*. — A *material* é própria exclusivamente das substâncias *corpóreas*, importa extensão e situação de partes, umas fora de outras, está sujeita à dimensão. Essa quantidade, à qual convém, no sentido próprio, o nome e a natureza de *quantidade*, coloca-se nas categorias e por isso, chama-se *predicamental*. — A *virtual*, que se atribui também às substâncias *espirituais*, consiste na maior ou menor perfeição, de que um ente é dotado (*Sum. Th.*, p. I, q. 42, a. 1 ad 1). — Notamos que, para S. Tomás, a *quantidade dimensiva*, a *dimensão*, a *extensão*, a *grandeza*, a *ordem* ou *posição de partes*, etc., significam sempre uma e a mesma coisa — a *quantidade material*. "Quantitas *dimensiva* definitur esse quantitas *positionem* habens; unde et partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sint subiectae dimensioni" (*Quodl.* I, 1. 21). Noutro lugar escreve: "Positio, quae est *ordo partium in toto*, in quantitatis ratione includitur. Est enim quantitas positionem habens" (*C. Gent.*, IV, 65).

A *quantidade*, indispensável para a substância corpórea receber os outros acidentes, é uma expansão da própria substância: pois, como veremos, deriva da *matéria prima*, enquanto atuada pela *forma substancial*. — As *partes*, de que é constituída a *quantidade*, são *homogêneas*, — têm a mesma natureza do *todo*, — estão situadas umas fora das outras, aliás compenetrar-se-iam, e não seria possível a extensão. Chamam-se *integrantes*, porque servem para *integrar* ou tornar completo o *todo extenso*, e por isso, distinguem-se das partes intrínsecas, que constituem a substância corpórea no seu primeiro ser e, que se chamam *essenciais*.

Como se vê, na definição da *quantidade* entra a *substância*. E com razão. A *substância*, a cuja essência compete a *existência em si*, define-se de um modo *absoluto*, isto é, sem relação a outro sujeito. O *acidente*, pelo contrário, a cuja essência compete a *existência no sujeito*, define-se de um modo *relativo*, isto é, com relação ao sujeito, que, imediata ou mediatamente, é a *substância*. A razão é porque a definição deve exprimir a essência das coisas. — Todavia, a definição das categorias é, como dissemos, mais uma explicação, do que uma definição rigorosa. Porquanto, uma definição rigorosa deve constar do *gênero próximo* e da *diferença específica*. Ora, a definição das categorias não pode constar desses dois elementos; porque as categorias, sendo os *gêneros supremos*, não estão subordinadas a nenhum gênero.

154. Quantidade contínua e discreta. — É *contínua*, se as partes, de que é constituída e que ela comunica à substância, estão por tal modo unidas, que a extremidade de uma é o princípio de outra; tal é a quantidade do corpo orgânico. — É *discreta*, se as partes, de que é constituída e que ela comunica à substância, estão atualmente divisas e separadas umas das outras; tal é a quantidade de um montão de pedras. — A *discreta* deriva da divisão da *contínua*, e forma o *número*, que é uma *multidão medida pela unidade*. — O nome e a natureza de *quantidade* compete propriamente à *contínua*.[1]

---

1 Declaremos melhor a índole dessas duas espécies da *quantidade*.

A quantidade *contínua* tem as partes unidas e contidas num termo comum. Por isso, o caráter distintivo dessa espécie de quantidade é o laço, que une as partes, de modo que, antes da divisão, não se podem determinar os limites de nenhuma delas, pois a extremidade de uma é o princípio de outra. As partes, assim unidas, têm um termo comum, pelo qual a substância (corpórea) é circunscrita e limitada. Dessa união de partes, contidas entre um termo comum, resulta a *grandeza* ou *volume* da substância; daí o nome ou apelido de *grandeza* ou *volume*, dado comumente à quantidade *contínua*. — Essa quantidade tem três dimensões, que são o *comprimento*, a *largura*, e a *altura* ou *profundidade*. As três dimensões encontram-se sempre reunidas em todo o corpo *físico* ou *natural* como existe na realidade; e, por isso, se diz que o corpo *físico* é a *substância material*, à qual *compete a tríplice dimensão*. — Todavia podemos, pela abstração, considerar a *quantidade* com a sua tríplice dimensão, como que separada da substância material, e temos o corpo *matemático*. No corpo *matemático*, podemos, sempre pela abstração, considerar o *comprimento*, sem a *largura* e sem a *altura*, e temos a *linha*, cuja extremidade é o *ponto*, — ou o *comprimento* e a *largura*, sem a *altura*, e temos a *superfície*, cuja extremidade é a *linha*. — ou o *comprimento*, a *largura* e a *altura*, e temos o *sólido*, cuja extremidade é a *superfície*. O *sólido*, que é o corpo considerado na sua tríplice dimensão, é coisa *abstrata*, porque, no mundo, não existe um *sólido*, que não seja ouro, ou pedra, ou madeira, etc.

A quantidade *discreta* é uma coleção de partes, não unidas por um laço comum, mas separadas umas das outras. Essa coleção ou multidão é o resultado da divisão da quantidade *contínua* e forma o *número*, e por isso, a quantidade *discreta* chama-se quantidade *numérica*, ou, simplesmente, *número*. Resultando da divisão da quantidade *contínua*, as partes da quantidade *discreta*, mesmo assim separadas, concebem-se dotadas de quantidade parcial, mas própria. Portanto a quantidade *discreta* não é *anterior* à divisão (como o é a *contínua*), mas é *posterior*, e não é divisível *realmente* (como o é a *contínua*), mas só *mentalmente*.

Dissemos que o *número* é uma *coleção* ou *multidão medida pela unidade*. É a definição dada por S. Tomás, que diz: "*numerus est multitudo mensurata per unum*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 4). De fato, o número é constituído e mede-se pela repetição da *unidade*. — As unidades, de que resulta o *número*, embora sejam realmente distintas,

155. Diferentes aspectos da quantidade. — A *quantidade* pode considerar-se sob diferentes aspectos: — 1º) quanto à *posição das partes no todo*, ou na própria *substância*; de modo que uma parte não seja outra, uma exista fora da outra (extensão *intrínseca*); — 2º) quanto à *posição das partes num determinado lugar*; de modo que uma parte da quantidade corresponda a uma parte do lugar, e toda a quantidade a todo o lugar (extensão *extrínseca*); — 3º) quanto à *comensurabilidade*, pela qual a quantidade pode ser exatamente medida (de onde o apelido de *dimensiva*, dado à quantidade); — 4º) quanto à *continuidade*, pela qual as partes da quantidade formam um todo *indivíduo*: — 5º) quanto à *divisibilidade*, pela qual a quantidade pode ser dividida e formar uma multidão de partes separadas; 6º) quanto

---

contudo devem ter alguma semelhança entre si, devem ser subordinadas a uma idéia comum; pois, se não forem reduzidas a uma certa *unidade*, não podem fazer *número*. Assim, o cavalo e o cavaleiro não são *dois*, mas são duas vezes *um*. — De onde se vê o engano de *Bergson*, quando diz que as *unidades* são verdadeiros *números* (Cf. Farges, *La philosophie de M. Bergson*, p. 45-48). As partes, que existem na *unidade*, existem no estado *potencial*, e não no *atual*, e por isso, não podem ser *numeradas*.

O *número* é *transcendental* e *categórico*. — O *transcendental* é a coleção ou multidão de vários entes, cada um dos quais tem a unidade, que o torna indiviso em si e diviso de todos os outros. O número *categórica*, ou *predicamental*, é a coleção ou multidão de várias unidades, em que foi dividida a quantidade *contínua*. — O número *transcendental* baseia-se na unidade *transcendental* e compete a todas as coisas, que podem constituir uma multidão, mensurável por essa unidade; mas o *categórico* funda-se na unidade *categórica*, e só se refere às partes *quantitativas* da substância material. — A razão ou essência do *número* encontra-se propriamente no *categórico*, pois só as unidades deste são *homogêneas* e formam um todo. — Este número *categórico* — é ente *real*, pois resulta da divisão da quantidade *contínua*, que é uma coisa *real* e independente da nossa consideração, — e é dotado de *unidade* própria, que é a unidade, de ordem, pois o número *ternário*, por ex., é um ente, e não é entes. — Segundo a doutrina de S. Tomás (In VIII *Met.*, l. 3), cada número (*categórico*) constitui uma espécie particular, dotada de essência própria e de propriedades respectivas, a qual, como a toda e qualquer essência, nada pode ser tirado ou acrescentado, sem que seja destruída; assim o número *três* tem a sua essência e as suas propriedades, que não são a essência e as propriedades do número *dois*, nem do número *quatro*; e portanto, se ao número *três* se tira ou acrescenta uma unidade, deixa de ser o que era, perde a essência do número *três* e reveste a do número *dois* ou do número *quatro*. Daí se segue que o número recebe da *última unidade* a própria *forma* ou *espécie*; porque é dessa última unidade que ele recebe o seu ser e as suas propriedades.

O *número*, de que tratam os matemáticos, é o *categórico*; porque as unidades *matemáticas* supõem-se divisíveis em partes ou frações de unidade, e tal divisibilidade só se verifica nos entes dotados de unidade *categórica*.

à *impenetrabilidade*, pela qual uma parte da quantidade exclui do seu lugar uma outra parte, e toda a quantidade exclui qualquer outra quantidade.[1]

156. A essência da quantidade consiste na posição das partes no todo. — A essência de uma coisa consiste no elemento, — que *primeiramente* se concebe nela, — e que é a *raiz* de todas as suas propriedades. Ora, a *posição das partes no todo*, ou *na própria substância*, — é a primeira coisa, que se concebe na *quantidade*, porque, quando se diz que um ente é *quanto*, logo, entendemos que é *dotado de partes*, dispostas umas fora das outras, assim como quando se diz que um ente é *simples*. Logo, entendemos que *não tem partes*, — e é a *raiz* de todas as propriedades da *quantidade*, porque esta, por importar partes, dispostas umas fora das outras, ocupa um *lugar*, é *comensurável*, *contínua*, *divisível*, *impenetrável*. Logo, a essência da quantidade consiste na *posição das partes no todo*.[2]

---

1 Com relação à *divisibilidade* da *quantidade* em *partes*, pergunta-se: qual é a *natureza* dessas partes? — Resposta. Há várias espécies de *partes*. Há partes *metafísicas*, como são a *animalidade* e a *racionalidade* em relação ao *homem*; — há partes *essenciais*, ou *físicas*, como são a *matéria* e a *forma* em relação ao *corpo*; — há partes *potestativas*, como são a *inteligência* e a *vontade* em relação à *nossa alma*; — há partes *subjetivas*, como são o *homem* e o *cavalo* em relação ao *animal*; — há partes *integrantes*, cada uma das quais, mesmo depois da divisão, conserva uma certa unidade; tais são a *parede*, o *teto*, o *fundamento* em relação ao *edifício*. Ora, a *quantidade* é divisível exclusivamente em partes *integrantes*. — A *impenetrabilidade* supõe uma força de resistência, a qual deriva de um princípio *ativo*. — Algumas questões relativas à *quantidade*, que exigem um prévio conhecimento da *composição essencial* do corpo, serão tratadas na *Cosmologia*.

2 A *essência* da *quantidade* consiste na *posição das partes no todo*, ou na *posição das partes umas fora das outras em ordem ao todo*. A *posição das partes no todo* chama-se, como dissemos, *extensão intrínseca*. — Tal extensão, ou disposição de partes, deve ser considerada, não como uma *multidão*, mas como um *todo integral*; e por isso, para se conceber a *quantidade*, não é necessário pressupor o conceito de *divisão*, ou de *divisibilidade*. — A nossa doutrina acerca da *essência* da *quantidade* é do nosso Angélico Mestre. Ensina o santo que a *quantidade* é uma coisa que *tem posição*, isto é, que tem as partes dispostas umas fora das outras, e que esta *posição*, ou *esta ordem das partes no todo*, constitui a própria *essência* da *quantidade*. Eis as suas palavras: "Habet hoc proprium *quantitas dimensiva* inter accidentia reliqua, quod ipsa *secundum se individuatur*; quod ideo est, quia *positio, quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur*, est enim *quantitas positionem habens*" (*C. Gent.*, IV, 65; cf. *Quodl.* I, a. 21; in IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2). — Se a essência da *quantidade* consiste na *extensão intrínseca*, na disposição das partes no todo, é claro que essa *extensão* não pode, nem por milagre, separar-se da *quantidade*; porque repugna que a essência de uma coisa se separe da própria coisa. Assim o Corpo adorável de Jesus, que na S. Eucaristia conserva a

quantidade, conserva a extensão *intrínseca*, enquanto uma parte não se confunde com outra, mas uma é distinta de outra, a cabeça não é o colo, o colo não é o peito, etc. Jesus conserva, na S. Hóstia, o seu organismo humano íntegro e perfeito, como o tem no Céu, como também conserva a sua belíssima figura, a qual resulta da intrínseca e ordenada união de todas as partes.

São várias as opiniões dos escritores acerca da *essência* da *quantidade*. Alguns colocam essa essência — na *extensão extrínseca*, isto é, na *posição das partes no lugar*; — outros, na *comensurabilidade*; — outros, na *divisibilidade*; — outros, na *impenetrabilidade*. — Façamos uma breve crítica de cada uma dessas opiniões.

a) A *essência* da *quantidade* não consiste na *extensão extrínseca*. Com efeito, a *extensão extrínseca*, sendo a posição das partes em relação ao *lugar*, supõe necessariamente a *intrínseca*, porque a *quantidade* é uma perfeição *absoluta*, que se refere primeiramente ao próprio corpo, e secundariamente aos outros entes, enquanto as partes da quantidade não poderiam ser extensas *em ordem ao lugar*, se já não fossem extensas *em si mesmas*, isto é, as diversas partes da quantidade não poderiam ocupar as diversas partes do *lugar*, se já não fossem dispostas em si mesmas e situadas umas fora das outras. — Além disso, a essência de uma coisa não pode consistir num elemento, que pode faltar, sem que por isso, pareça a mesma coisa. Ora, a *quantidade* não deixa de ser tal, se lhe faltar a extensão *extrínseca*, isto é, se não for circunscrita pelo lugar, porque não deixa de ser extensa *intrinsecamente*, isto é, de ter partes situadas umas fora das outras. Logo, a essência da *quantidade* não consiste na *extensão extrínseca*. — Nem se diga que a essência da *quantidade* consiste na extensão *extrínseca* das partes, porque não se concebe uma quantidade, que não tenha as partes dispostas num determinado lugar. Porquanto, a essência de um ente não pode consistir num elemento, que nele é *secundário*. Ora, a disposição das partes no lugar, ou a extensão *extrínseca*, é coisa *secundária* para a *quantidade*, ao passo que a extensão *intrínseca* é coisa *primária*; visto que um ente primeiramente é, e depois refere-se aos outros entes. A disposição das partes no lugar é uma *propriedade* da quantidade, mas não é a sua *essência*. Um corpo, que não fosse circunscrito pelo *lugar*, não deixava de ser corpo, nem de ter quantidade.

b) A *essência* da *quantidade* não consiste na *comensurabilidade*. Porquanto, a essência da quantidade deve consistir, como dissemos, no elemento, que primeiramente se concebe na *quantidade*. Ora, a *comensurabilidade* pressupõe a *extensão*; pois só pode ser comensurado o que é extenso. Logo, a *essência* da *quantidade* não consiste na *comensurabilidade*.

c) A *essência* da *quantidade* não consiste na *divisibilidade*. A razão é a mesma. A *divisibilidade* supõe a *extensão*. Não se divide senão o que é extenso. De fato, a *divisibilidade* importa uma *pluralidade potencial* de partes, que, pela divisão, se tomam *atualmente* muitas, e por isso, supõe na substância dotada de quantidade, uma *atual unidade de extensão*, sem a qual não seria possível nem a divisão, nem a própria mental designação das partes. — Além disso, se a *divisibilidade* constituísse a *essência* da quantidade, deveria ser ela a raiz de todas as propriedades da mesma quantidade. Ora, a *divisibilidade* não é a raiz da *extensão*, da *impenetrabilidade*, da *continuidade*, etc.

d) A *essência* da quantidade não consiste na *impenetrabilidade*. Porquanto, também a *impenetrabilidade* supõe a *extensão*. Uma substância material entanto é *impe-*

157. O efeito próprio da quantidade é tornar a substância atualmente extensa, e por isso, composta de partes e divisível.

a) O efeito próprio de uma forma, pelo menos da forma *material*, é tornar, pela comunicação de si mesma, o sujeito tal, qual ela é; assim a luz torna luminoso o sujeito, a que se comunica. Ora, a *quantidade* é uma forma por si atualmente extensa, e por isso, composta de partes e divisível. Logo, o efeito próprio da *quantidade* é tornar a substância atualmente extensa, e por isso, composta de partes e divisível.

b) A substância, que é *atualmente* extensa e por isso, composta de partes e divisível, é tal — ou pela sua *própria essência*, — ou por uma sua *propriedade*. Ora, não é *atualmente* extensa pela sua *própria essência*, porque não são *atualmente* extensos os elementos, que constituem a essência dos corpos e que são a *matéria* e a *forma*. Logo, é *atualmente* extensa por uma sua propriedade, que é a *quantidade*. Logo, o efeito próprio da *quantidade* é tornar a substância *atualmente* extensa, e por isso, dotada de partes e divisível.[1]

---

netrável, isto é, entanto expulsa do lugar, que ocupa, uma outra substância material, enquanto a extensão de uma não pode coexistir com a extensão da outra. A substância espiritual não é impenetrável, porque é destituída de extensão.

1 A essência da substância material exige que ela seja *atualmente* composta de partes *essenciais* que, como veremos, são a *matéria* e a *forma*. — Mas, se a essência da substância material exige que ela seja *atualmente* composta de partes *essenciais*, não exige igualmente que ela seja *atualmente* composta de partes *integrantes* ou *quantitativas*, porque essa substância não é por si *atualmente* extensa. A substância material, como veremos daqui a pouco, distingue-se realmente da sua *quantidade*, e por si não é *atualmente* dotada de extensão, não tem por si *atualmente* uma multiplicidade quantitativa. Destituída por si de partes quantitativas, a substância é por si *indivisível*; porque a substância é divisível pela quantidade. Diz S. Tomás: "Materiam dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur *sub quantitate, qua remota, substantia remanet indivisibilis*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 50, a. 2). E noutro lugar: "Remota quantitate, substantia omnis est indivisibilis" (*C. Gent.*, IV, 65). — Mas a *indivisibilidade*, que é própria da substância *material*, enquanto se considera destituída de quantidade, não é a *indivisibilidade* da substância *espiritual*. Esta é por si indivisível não só *atual*, mas também *potencialmente*, porque não tem na sua essência nenhum princípio, de que possa derivar a extensão; ao passo que a substância *material*, se por si é indivisível *atualmente*, porque a sua essência não inclui a quantidade, é divisível *potencialmente*, enquanto, tendo na sua essência o princípio radical da extensão, pode tornar-se efetivamente extensa e por isso, *divisível*. — É, pois. a quantidade que dá às substâncias materiais a *multiplicidade quantitativa*. Nem admira. Essencialmente extensa e por isso, composta de partes e

158. A quantidade distingue-se realmente da substância.

a) Uma coisa distingue-se *realmente* de outra, quando os atributos daquela são objetivamente diversos dos atributos desta. Ora, os

---

divisível, a quantidade, unindo-se com a substância, comunica-lhe a própria extensão e por isso, a própria composição e divisibilidade.

Esclareçamos este ponto. A quantidade, por ser uma *forma*, só pode exercer a parte de causa *formal*. Ora, consistindo a causalidade da forma em tornar o sujeito, com que se une, tal, qual ela é, segue-se que a quantidade atuando na potência da substância, comunica a própria realidade à substância, e faz com que essa se torne extensa e possua uma multiplicidade de partes. — Essas partes, que a quantidade produz na substância, não são distintas ou diversas das partes da própria quantidade, mas são as mesmas, são idênticas; pois a causa *formal* não produz no sujeito uma coisa distinta da mesma causa (como faz a causa *eficiente*), mas torna o sujeito tal, qual ela, peta intrínseca comunicação de si mesma. — Temos, portanto, na substância material duas composições: uma constituída pela *matéria* e pela *forma*; outra, pelas partes *integrantes* ou *quantitativas*. A primeira composição, que consta de *elementos* essenciais, é *essencial*; a segunda, que é o resultado natural e necessário da primeira e que consta de parte *integrantes*, é acidental para a mesma substância.

Desse modo a multiplicidade *quantitativa*, que a substância material possuía de um modo *radical* e *potencial*, passa, pelo advento da quantidade, da potência para o ato. — Nem repugna que um acidente, qual é a *quantidade*, faça passar a substância da *potência* para o *ato*, e que por isso, a substância dependa, de algum modo, do acidente. A substância, importando o primeiro e mais nobre modo de ser, não pode depender do acidente, quanto ao seu *ser primeiro*, visto que é a substância que sustenta o ser do acidente; mas não repugna que, quanto ao *ser secundário*, dependa, em ordem a esse ser, do acidente, — ou de .um modo *contingente*, se o ser secundário é uma coisa separável da substância, — ou de um modo *necessário*, se o ser secundário é uma coisa inseparável da substância, assim a nossa alma depende das suas faculdades, enquanto não pode existir sem elas (S. Thom., *De spirit. creat.*, a. 2 ad 7). — Portanto, o primeiro efeito da *quantidade* consiste em fazer passar da potência para o ato a multiplicidade radical, que a substância possui pelos seus elementos constitutivos, dotando a própria substância de partes integrantes, distintas e ordenadas em relação ao todo. Essas partes têm uma aptidão natural para se expandir no espaço e ocupá-lo, e de fato ocupam-no.

Concluindo, acentuamos estes três pontos: — 1º) A substância material, por si mesma e anteriormente à recepção da quantidade, não tem multiplicidade das partes, senão de um modo *radical* ou *potencial*; mas tem aptidão para a receber, ou, melhor, para a produzir. — 2º) A quantidade faz passar essa multiplicidade radical da potência para o ato, produz a ordem ou a disposição em relação ao todo (*extensão intrínseca*), e por isso, produz nas partes a aptidão para ocuparem ou preencherem o espaço (*extensão aplitudinal extrínseca*). — 3º) Essa aptidão produz o seu efeito externo, e assim a substância dilata-se no espaço em comprimento, largura e altura ou profundidade (*extensão extrínseca*), de modo que preenche o mesmo espaço e dele exclui todos os outros corpos.

atributos da *quantidade* são objetivamente diversos dos atributos da *substância*. Com efeito, — a *quantidade* não está toda em cada parte da sua grandeza, ao passo que a *substância* está toda em cada parte, ainda que indivisível, da sua entidade; — a *quantidade* é capaz de aumento e de diminuição, porque lhe se podem acrescentar ou tirar algumas partes, mas a *substância* não é por si suscetível nem de aumento nem de diminuição; — a *quantidade* é por si *divisível*, ao passo que a *substância* é por si *indivisível*. Logo, a *quantidade* distingue-se *realmente* da *substância*.

b) Se a *quantidade* não se distinguisse *realmente* da *substância*, mas fosse uma e a mesma coisa com ela, seguir-se-ia que, variando ou mudando a *quantidade*, havia de variar ou de mudar também a *substância*. Ora, não é assim. A *quantidade* de uma substância pode variar ou mudar, e efetivamente varia e muda, mas a *substância* permanece sempre a mesma. Logo, a *quantidade* distingue-se *realmente* da *substância*.[1]

---

1 Diz S. Tomás: "Propria totalitas *substantiae* continetur *indifferenter* in *parva* vel *magna quantitate*, sicut tota natura hominis in parvo vel magno homine" (*Sum. Th.*, p. III, q. 76, a. 1 ad 3). Não é necessário aduzir outros argumentos. O próprio senso comum julgou sempre que duas substâncias não pertencem à mesma espécie só pelo fato de terem a mesma quantidade; o que prova que a quantidade e a substância não são tidas como se fossem uma e a mesma coisa.

A verdade filosófica encontra apoio na verdade revelada. No adorável Mistério da Eucaristia, a *quantidade* do pão e do vinho permanece sem a *substância*, que se converteu na substância do Corpo e do Sangue de N. S. Jesus Cristo. Ora, como só se separam duas coisas, que são *realmente* distintas, deve concluir-se que a *quantidade* se distingue *realmente* da *substância* (*Sum. Th.*, p. III, q. 77; *C. Gent.*, IV, cc. 62, 65). — Repetimos que a ordem *sobrenatural*, se é *superior* à ordem *natural*, não lhe é *contrária*.

Pergunta-se: poderá a *substância material* existir sem a *quantidade*? — Resposta. Há divergência a este respeito. O que nos parece é o seguinte. Tudo o que no mundo existe *em ato*, pode também existir em *potência*. Logo, a substância material, *absolutamente falando*, pode existir sem ter *atualmente* a quantidade ou extensão (*intrínseca*). De fato, se o *acidente* pode por virtude divina, existir sem a *substância*, muito mais poderá a *substância* existir sem o *acidente*: visto que mais depende o acidente da substância, que a substância depende do acidente. — Dissemos — *absolutamente falando*; porque pode ser que, por causa de outras circunstâncias, não possa a *substância* existir separada da *quantidade*. Assim, se a substância material é *viva*, exige um corpo *organizado*, e este não pode conceber-se sem a quantidade. Como também, se a substância material se considera no *seu ser completo*, não pode existir sem a extensão *(intrínseca)*, isto é, sem a multiplicidade e a ordem das partes em relação ao todo. É por isso, que o Angélico, depois de ter dito que o Corpo de Jesus no SS. Sacramento não conserva a extensão *extrínseca*, porque não ocupa

159. A quantidade contínua da substância material não pode ser infinita.

a) Uma propriedade, que deriva de uma essência finita, não pode ser infinita; porque o efeito não pode ser superior à própria causa. Ora, a quantidade *contínua* da substância material deriva de uma essência finita, qual é a essência dessa substância; pois o infinito é simples. Logo, a quantidade *contínua* da substância material não pode ser *infinita*.[1]

b) Toda a substância, dotada de quantidade *contínua*, pode mover-se e operar. Ora, se a sua quantidade fosse *infinita*, — não poderia mover-se, isto é, não poderia passar de um lugar para outro, porque ocuparia todos os lugares, — nem poderia operar, porque, para operar, é preciso mover-se. Logo, a quantidade *contínua* da substância material não pode ser *infinita*.[2]

---

espaço, acrescenta que Ele conserva, por concomitância, a extensão *intrínseca*, e dá a seguinte razão: "Quia quantitas dimensiva *(interna)* corporis alicuius non separatur *secundum esse* a *substantia* eius" (*Sum. Th.*, p. III, q. 76, a. 4).

1 A *essência* de todo o ente criado é necessariamente finita, pois consta de partes, e essas, quer sejam *metafísicas*, quer sejam *físicas*, são sempre finitas, e o finito unido ao finito dá sempre o finito. Sendo finita a essência, devem ser finitas também as propriedades, que derivam da essência. Ora, uma e a principal dessas propriedades é a *quantidade*. Diz S. Tomás: "Omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet *determinatam*. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est *quantitas*. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus (i. e. intra quamdam latitudinem). Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse" (*Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 3).

2 Diz o mesmo Angélico Doutor: "Hoc etiam ex *motu* patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem molum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, occuparet enim omnia loca" (*Loc. cit.*). — Além disso, toda a substância material é dotada de uma determinada *figura*. Ora, a figura importa necessariamente um *termo* ou uma *limitação* na quantidade da mesma substância.

A quantidade *contínua* da substância material não é infinita nem *atual* nem *potencialmente*. Não é infinita *atualmente*, como demonstramos. Não é infinita *potencialmente*; porque, embora possa receber, na esfera da sua espécie, um certo aumento, todavia, esse aumento não pode exceder determinados limites, impostos pela exigência da mesma forma, e por isso, não pode aumentar *sem fim*, não é infinita *potencialmente*. — Mas, se a quantidade *contínua*, considerada *em concreto* não é *infinita* nem *em ato*, nem *em potência*, todavia, considerada *em abstrato*, é infinita *em potência*, enquanto pode aumentar *sem fim*. Dissemos — *em potência*; porque,

160. A quantidade discreta não pode ser atualmente infinita. — O infinito não é capaz nem de aumento nem de diminuição. Ora, a quantidade *discreta*, que é o *número*, é sempre capaz de aumento e de diminuição, porque podemos sempre acrescentar-lhe ou tirar-lhe uma unidade. Logo, a quantidade *discreta* não pode ser *atualmente infinita*. — Dissemos — não pode ser *atualmente* infinita; porque pode dizer-se infinita *potencialmente*, enquanto, pelo fato de se lhe poder acrescentar sempre uma unidade, *pode* aumentar *sem fim*.[1]

161. Principais propriedades da quantidade. — As principais propriedades da *quantidade* são três: — 1ª) a *quantidade* não tem *contrário*; porquanto, duas coisas são contrárias, quando uma exclui outra do mesmo sujeito; ora, uma quantidade não só não exclui, mas exige uma outra, assim o corpo exige a superfície, e a superfície exige a linha; — 2ª) é incapaz de aumento e de diminuição quanto *à essência*, (embora possa aumentar ou diminuir quanto *à grandeza*); pois uma quantidade maior não é mais quantidade que uma menor; — 3ª) é o

---

em *ato*, a quantidade, mesmo considerada *em abstrato*, é sempre finita, porque tem sempre um determinado termo ou limite.

1 Ensina S. Tomás que toda a multidão, *atualmente* existente, pertence a alguma espécie de multidão; pois repugna a existência de um gênero, que se não reduza a alguma espécie. Ora, as espécies da multidão correspondem às espécies dos números, e por isso, são finitas: visto que o número é uma multidão medida pela unidade, pois resulta da adição de unidades. Logo, toda a multidão, atualmente existente, e por isso, a quantidade *discreta*, é essencialmente finita. Eis as suas palavras: "Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam *actu*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 4). — Mas, se a quantidade *discreta* não pode ser *atualmente* infinita, pode-o ser *potencialmente*. Infinito *em potência* é o que pode aumentar *sem fim*. A razão desta infinidade *potencial* da quantidade *discreta* deve procurar-se na *divisibilidade* da quantidade *contínua*. A multidão é uma conseqüência da divisão da quantidade *contínua*. E, como essa quantidade é divisível em partes ao infinito, isto é, pode dividir-se sem fim, assim também a multidão pode aumentar sem fim, embora as partes *atuais* da divisão sejam sempre finitas. Diz S. Tomás: "Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est; quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitam invenitur *in potentia* in divisione *continui*, eadem *ratione* etiam infinitum invenitur *in potentia* in additione *multitudinis*" (*Loc. cit.*).

fundamento da *igualdade* ou *desigualdade*; porque duas coisas dizem-se *iguais* ou *desiguais*, quando convêm, ou não, na *quantidade*.[1]

162. Qualidade. — *Qualidade* é o *acidente, que modifica* ou *determina* a *substância na sua existência* ou *na sua operação*; assim a *ciência* no homem é uma *qualidade*. — A *qualidade*, pois, não constitui a substância, mas supõe-na constituída, e pode mudar ou variar, sem que a substância mude ou varie.[2]

163. Espécies da qualidade. — As espécies da *qualidade* são *quatro*, a saber: — *hábito* e *disposição*, — *potência* e *impotência*, — *qualidade passível* e *paixão*, — *figura* e *forma*.[3]

a) *Hábito e disposição. — Hábito* é a *qualidade estável* e *permanente*, que *determina* a *substância para um estado bom ou mau, quer em si mesma, quer nas suas faculdades. — Disposição é a qualidade instável e móvel, que determina a substância para um estado bom ou mau, quer em si mesma,*

---

1 Apresentamos a ordenação da categoria da *quantidade*. — A *quantidade* é *contínua* ou *discreta*. — A quantidade *contínua* divide-se em *linha*, *superfície* e *sólido*. Cada uma dessas três espécies é ínfima. — A quantidade *discreta*, que é o *número*, divide-se em *par* e *ímpar*. Cada uma dessas duas espécies compreende outras inumeráveis espécies.

2 A *qualidade* é uma categoria especial; porque exprime um modo de ser, diverso de cada um dos modos, expressos pelas outras categorias. Na verdade, essa categoria — não torna extensa a substância, como a *quantidade*, — não a refere a outro ente, como a *relação*, — não exprime o *exercício* da força, de que a substância é dotada, como a *ação*, — não denota a *alteração* da substância, como a *paixão*, — não se atribui à substância como coisa *inteiramente extrínseca*, como as mais categorias; mas comunica à substância uma nova e *intrínseca* entidade, que a completa e aperfeiçoa. — A *qualidade* é *mais nobre* que a *quantidade*, não só porque convém também às mais elevadas substâncias, e a *quantidade* só convém às substâncias *corpóreas*, mas também porque emana imediatamente da *forma*, ao passo que a *quantidade* deriva imediatamente do *composto* de matéria e de *forma*, mas por causa da *matéria*. Todavia a *qualidade* é *posterior* à *quantidade*, enquanto a *forma* concebe-se, na ordem da natureza, como *posterior* à *matéria*.

3 A *qualidade* modifica ou determina a substância. Ora, uma modificação ou determinação da substância pode efetuar-se — ou em ordem ao seu *ser* e às suas *faculdades*, e temos a *primeira* espécie de *qualidade*, que é o *hábito* e a *disposição*, — ou era ordem à sua *ação*, e temos a *segunda* espécie, que é a *potência* e a *impotência*, — ou em ordem à sua *paixão*, ou *alteração sensível*, e temos: a *terceira* espécie, que é a *qualidade possível* e a *paixão*, — ou em ordem à sua *quantidade*, ou *extensão*, e temos a *quarta* espécie, que é a *figura* e a *forma*. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 49, a. 2). — Todos os outros modos da *qualidade* podem reduzir-se e reduzem-se a uma, ou a outra das sobreditas espécies (In IV *Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 1).

quer nas suas faculdades. — Como se vê, a diferença entre o *hábito* e a *disposição* depende da maior ou menor firmeza dos princípios, em que essas qualidades se baseiam.[1]

---

1 Digamos alguma coisa acerca do *hábito*, — da sua *necessidade*, — do seu *sujeito*, — das suas *espécies*, — da sua *formação*, *aumento* e *corrupção*, — de alguns *axiomas*, que lhe se referem, — e, finalmente, da incompatibilidade do *hábito* da *ciência* com o da *fé*.

a) Hábito. *Hábito*, como dizemos no texto, é a *qualidade estável* ou *permanente, que determina a substância para um estado bom ou mau.* — Se a *qualidade*, que assim determina a substância, não é *estável* e *permanente*, mas é *instável* e *móvel*, chama-se *disposição*. Assim, na ordem *material*, a *saúde* e a *doença*, que têm princípio instáveis, — na ordem *espiritual*, a *dúvida*, a *opinião*, a *suspeita*, e outras *qualidades*, que se baseiam em frágeis fundamentos e facilmente se perdem, são outras tantas *disposições*. Pelo contrário, a *ciência*, a *fé*, a *virtude*, a *graça*, e outras qualidades deste gênero, que têm bases solidíssimas, como são os primeiros princípios da razão, o testemunho de Deus, o bem honesto, etc., essas e outras qualidades, que, por si, são coisas sólidas, são outras tantos *hábitos*. — O *hábito* difere *essencialmente* da *disposição*; pois o *hábito* funda-se em princípios *estáveis* e *permanentes*, ao passo que a *disposição* se baseia em princípios *facilmente mutáveis* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 49, a. 2 ad 3). — Todavia o *hábito*, que, pelos seus princípios essenciais, não deveria estar facilmente sujeito a mudanças, acidentalmente, e por causa da fraqueza do sujeito, pode ser facilmente mutável; ao passo que uma qualidade, que, pela sua natureza, está facilmente sujeita a mudanças e por isso, é por si uma *disposição*, pode fortalecer-se por tal modo, que se torne estável, e se transforme em *hábito*. Assim as qualidades sobrenaturais, que são a fé, a esperança, a caridade, a graça, — se se consideram nos princípios, em que se apoiam e que são a bondade de Deus, a sua proteção, a sua veracidade, são coisas muito sólidas; e, contudo, pela inconstância e fragilidade do homem, muitas vezes se extinguem ao menor sopro da tentação. Como também a ciência e a virtude, que se baseiam em princípios por si imutáveis, que são a verdade e a honestidade, são, especialmente para os principiantes, facilmente móveis e amissíveis. Pelo contrário, o erro e o vício, embora fundados em princípios por si instáveis, podem lançar na inteligência e no coração tão fundas raízes, que a sua extirpação se tome imensamente difícil.

b) Necessidade do hábito. — A *necessidade* do *hábito* funda-se na própria essência dos entes. Porquanto, alguns entes, muitas vezes, carecem da atualidade ou perfeição, para a qual estão ordenados, e são também por si *indeterminados* ou *indiferentes* em relação a coisas *diversas*, e até *contrárias*; assim a nossa inteligência carece da verdade, para a qual está ordenada, e também é por si indeterminada em relação a verdade e ao erro, e pode inclinar-se tanto para uma como para outra dessas coisas, — a nossa, vontade carece da virtude, para a qual está ordenada, e pode tender para a virtude e para o vício, — a nossa alma não é por si dotada de graça, e pode ser santificada pela graça e corrompida pelo pecado. Ora, os entes, que não possuem a atualidade, para a qual estão ordenados, e que por si se acham indiferentes em relação a coisas diversas, e até contrárias, precisam de uma *qualidade*, que os determine para um dos dois contrários, e essa *qualidade*, quando é por si estável, é o *hábito*.

c) Sujeito do hábito. — Sendo o *hábito* a *qualidade*, que *determina* o ente para um *estado*, bom ou mau, segue-se que o *sujeito* dele — 1º) deve ser composto de *potência* e do *ato*, porque o ente, que não é composto destes dois princípios, não é capaz de receber uma qualidade determinante; — 2º) deve ser *indeterminado* em relação a várias coisas; porque, se fosse determinado para uma coisa só, o hábito seria inútil. — Por isso, o ente que opera por necessidade da sua natureza, ou que é determinado para uma coisa só, não pode ser *sujeito* do *hábito*, tomado no sentido rigoroso da palavra (*Sum. Th.*, 1-2, q. 49, a. 4).

d) Espécies do hábito. — O *hábito* pode ser — *entitativo* e *operativo*, — *intelectual* e *moral*, — *natural*, *adquirido* e *infuso*, — *bom* e *mau*, etc.

1º) *Hábito entitativo e operativo*. — *Entitativo* é o que determina a *substância* para um *estado* bom ou mau; tal é a *beleza* em relação ao corpo, a *graça* em relação à alma. — *Operativo* é o que determina a *faculdade* a operar bem ou mal; tal é a *ciência* na inteligência, a *virtude* na vontade.

2º) *Hábito intelectual e moral*. — *Intelectual* é o que reside na *inteligência*; tal é o hábito da *ciência*. — *Moral* é o que reside na *vontade*; tal é o hábito da *virtude*.

3º) *Hábito natural, adquirido e infuso*. — *Natural* é o que deriva de uma inclinação natural, sem esforço da faculdade; tal é o hábito dos *primeiros princípios* da razão. — *Adquirido* é o que se forma pela repetição dos atos; tal é o hábito da *ciência*. — *Infuso* e o que é, imediata e diretamente, infundido por Deus; tal é o hábito da fé, da esperança e da caridade.

4º) *Hábito bom e mau*. — *Bom* é o que determina a substância para um estado *bom*; tal é o hábito da *virtude*. — *Mau* é o que determina a substância para um estado *mau*; tal é o hábito do *vício*.

e) Formação, aumento e corrupção do hábito. — No *hábito* podemos considerar três fases: a *formação*, o *aumento*, a *corrupção*.

1º) *Formação do hábito*. — Forma-se o *hábito* pela *frequência* ou *repetição* dos *atos*. E é muito natural. Quando um ato se repete, se multiplica, a faculdade adquire gradual, mas necessariamente uma certa prontidão, ou facilidade, ou disposição para operar, que se vai constantemente robustecendo, até se tornar *estável* e *permanente*. Essa disposição *estável* e *permanente* é o *hábito*. — Todavia, quando se trata dos hábitos *intelectuais*, um só ato pode gerar o hábito da *ciência*; como quando a demonstração de uma verdade é tal, que a inteligência se sente necessariamente inclinada a aderir à mesma verdade. O mesmo não se dá com os hábitos *morais*; pois a experiência atesta que não basta um ato *virtuoso* para determinar, de um modo constante e permanente, a faculdade respectiva e para produzir nela o hábito da *virtude* (*S. Thom.*, In II, *Eth.*, l. 1).

2º) *Aumento do hábito*. — O *aumento* do *hábito* pode ser *intensivo* e *extensivo*. — É *intensivo* em relação ao *mesmo sujeito*, quando uma forma ou qualidade se fixa mais firmemente no sujeito e mais perfeitamente determina e completa a faculdade. — É *extensivo* — ou em relação às *diversas partes* do *sujeito*, quando, existindo numa parte do sujeito, estende-se e informa outra parte, — ou em relação às *diversas partes do objeto*, quando, depois de atingir uma parte, passa a atingir outras. — Dá-se o *aumento* do *hábito*, quando se produzem atos *mais intensos* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 51, a. 4 ad 3; q. 52, a. 3).

3º) *Corrupção do hábito.* — Corrompe-se um *hábito* pelo hábito *contrário*; assim o hábito da *ciência* corrompe-se pelo do *erro*, o hábito da *virtude* pelo do *vício*. — E, assim como um hábito se adquire peta repetição de certos atos, assim também se adquire o contrário pela repetição dos atos *contrários*. Por isso, os *atos* são a *causa eficiente* da *formação* e da *corrupção* do *hábito*. — A simples *cessação* do ato — não corrompe *diretamente* o *hábito*, porque, para a corrupção, é necessário um ato *positivo*, ou a *posição* do *ato*; — mas pode corrompê-lo *indiretamente*, enquanto, cessando o ato, o *hábito* vai necessariamente diminuindo até à corrupção completa.

f) Axiomas relativos ao hábito. — Referimos os principais.

1º) *O hábito é uma segunda natureza.* — Diz-se em sentido *analógico*. Porquanto, — a) assim como a *natureza* é determinada para uma coisa, assim também a faculdade, que por si é indiferente para este ou aquele modo de operar, atuada pelo *hábito*, é inclinada a operar de um certo e determinado modo; — b) assim como a *natureza* é o princípio *intrínseco* das operações, assim também o *hábito* é o princípio *intrínseco* das operações, com a diferença que a *natureza* é o princípio *primeiro*, e o *hábito*, determinando a faculdade, é o princípio *segundo*.

2º) *O hábito é inferior ao ato.* — Uma coisa, que é ordenada ou tende para outra, como para o seu fim e dela recebe a sua especificação, é inferior àquela, para a qual tende. Ora, o *hábito* está ordenado ou tende para o *ato*, e deste recebe a sua especificação, pois o *hábito* diz-se *bom* ou *mau*, conforme produz um *ato bom* ou *mau*. — Todavia pode dizer-se, num certo sentido, que o *hábito* é superior ao *ato*, enquanto aquele dura mais do que este (*Sum. Th.*, 1-2, q. 71, a. 3).

3º) *O mesmo hábito não pode pertencer a duas faculdades.* — A razão é porque uma qualidade acidental não pode pertencer senão a um sujeito (In IV *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 3). — Todavia um *hábito* pode residir numa faculdade, como no seu sujeito principal e dela estender-se para outras faculdades, enquanto uma faculdade é movida por outra, ou recebe de outra; assim a *temperança* reside principalmente na *vontade*, enquanto esta retamente governa e dirige, e secundariamente no *apetite concupiscível*, enquanto este, em virtude daquele hábito, é aperfeiçoado, de modo que, sem alguma dificuldade se sujeita à vontade (*Sum. Th.*, 1-2, q. 56, a. 2; in IV *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 3; de *Verit.*, q. 14, a. 4).

g) Hábito da ciência e hábito da fé. — Entre os hábitos *intelectuais* merecem especial atenção o hábito da *ciência* e o da *fé*. O hábito da *ciência* inclina a inteligência a aderir a verdades, que são deduzidas de princípios *certos* e *evidentes*; — o hábito da *fé* inclina a inteligência a aderir a verdades, que são *certas*, mas não são *evidentes em si mesmas*. — Ora, pergunta se: o hábito da *ciência* e o da *fé* poderão existir no *mesmo sujeito*, ao *mesmo tempo* e em relação ao *mesmo objeto*? A resposta não pode deixar de ser *negativa*. Porquanto, é impossível que o mesmo sujeito seja habitualmente inclinado para atos *opostos*. Ora, o ato da *ciência* e o da *fé* são opostos com relação ao *sujeito*. De fato, o sujeito, pela *ciência*, *vê* o seu objeto (pois a *ciência* é o conhecimento certo e *evidente* das coisas); ao passo que, pela *fé*, *não vê* o seu objeto (pois a *fé* consiste em acreditar no que *se não vê* — *fides est credere quod non vides*). Ora, *ver* e *não ver* são coisas *opostas*. Portanto, o hábito da *ciência* e o da *fé* não podem existir no *mesmo sujeito*, ao *mesmo tempo* e em relação ao *mesmo objeto*. Dizemos — no *mesmo sujeito*, ao *mesmo*

b) *Potência e impotência.* — *Potência* é a *qualidade, que dispõe a substância para operar ou para resistir.* Divide-se em potência de *operar* e de *resistir,* conforme dispõe a substância para a *operação* ou para a *resistência.* — Se a *potência* não tiver a energia conveniente e suficiente para *operar* ou para *resistir,* chama-se *impotência.* — Por isso, a *potência* distingue-se da *impotência,* como o *perfeito* do *imperfeito.*[1]

c) *Qualidade passível e paixão.* — *Qualidade passível* é uma qualidade *permanente,* ou *diuturna,* que é *causa* ou *efeito* de uma alteração, enquanto move e altera os sentidos, ou deriva de um movimento ou de uma alteração. — Se essa qualidade é *instável,* ou *passageira,* chama-se *paixão.* — A diferença entre a *qualidade passível* e a *paixão* é apenas *acidental*; porque o *mais* e o *menos* não mudam a espécie.[2]

---

tempo e em relação ao *mesmo objeto*; porque não negamos que essa coexistência possa dar-se em *diversos sujeitos,* e, no *mesmo sujeito, sucessivamente,* ou em relação a *objetos diversos.* — O que se afirma do *hábito,* deve afirmar-se igualmente do *ato* da *ciência* e da *fé*; pois a incompatibilidade dos *hábitos* funda-se na incompatibilidade dos *atos.* Tal é a doutrina de S. Tomás (*Sum. Th.*, II-II, q. 1, a. 4).

1 A *potência* define-se também: *princípio próximo da operação e da resistência.* Diz-se — princípio *próximo,* porque a *potência* é distinta da *natureza,* que é o princípio *remoto.* — Essa qualidade convém com o hábito *(operativo),* enquanto *dispõe* ou *determina* a substância; mas difere do hábito, enquanto *dispõe* a substância para *operar* ou *resistir.* Com efeito, a *potência* comunica à substância a *aptidão,* a *força* para ela *poder* operar ou resistir; ao passo que o *hábito* não comunica à substância essa força, ou aptidão, mas determina, dirige, e auxilia essa aptidão, essa força *preexistente* para um estado bom ou mau; assim o hábito da *ciência* não comunica ao nosso espírito a faculdade de conhecer, mas determina ou dispõe essa faculdade já existente a aderir às verdades, deduzidas pelo demonstração, Por isso, o *hábito* supõe a *potência,* mas não vice-versa. — A potência pode ser de *operação* e de *resistência.* A de *operação* é um princípio, que *opera* e por isso, produz um efeito. A de *resistência* não exerce propriamente uma operação, mas chama-se *potência,* enquanto tem a *força de resistir,* por ex., à divisão, à alteração, etc. Diz S. Tomás: "Illud quod non potest pati, *etsi nihil possit agere,* dicimus *potens*; sicut dicimus *durum* quod habet *potentiam* ut non secetur" (In I *Sent.*, dist. 42, q. 1, a. 1). — A *potência deve ser natural*; porque, se fosse *adquirida,* seria *hábito.* A *impotência* é uma potência *fraca*; tal é a *vista* do homem velho, a *fragilidade* do vidro. — A *potência* e a *impotência* não são duas *espécies,* mas dois *estados* da mesma qualidade. A *potência* pode tornar-se *impotência,* e vice-versa.

2 Qualidades há, — que produzem na substância uma certa alteração sensível, — ou que são produzidas por uma alteração sensível da substância; tal é o *medo,* que produz uma alteração no homem, e tal é a *palidez,* que é produzida pela alteração sensível, provocada pelo medo. Se tais qualidades são *permanentes,* ou *diuturnas,*

d) *Figura e forma.* — *Figura* é uma *qualidade, que, nas substâncias naturais, resulta da terminação da quantidade.* — *Forma* é a mesma *qualidade*, considerando nos objetos *artificiais.* — A diferença entre a *figura* e a *forma* não é *essencial*; pois uma certa terminação da quantidade, quer derive da *natureza*, quer derive da *arte*, representa sempre a mesma coisa.[1]

164. O conceito de qualidade é objetivo. — O conceito de *qualidade* será *objetivo*, se no mundo existirem formas, que determinam a substância na sua existência ou na sua operação, e que não podem derivar da *quantidade*, ou da *matéria.* Ora, a experiência atesta que existem no mundo tais formas, — que são, entre outras, a *figura* e a *força* nas substâncias corpóreas, as faculdades *operativas* nos animais, sobretudo a inteligência e a vontade no homem, — e que não podem derivar senão de um princípio *dinâmico*, essencialmente diverso da quantidade e da matéria. Logo, o conceito de *qualidade* é *objetivo.*[2]

---

chamam-se *qualidades passíveis,* como é a *palidez*, produzida por uma doença muito demorada; se são *instáveis*, ou *passageiras*, dizem-se *paixões*, como é a *palidez*, causada pelo medo. — A *qualidade passível* tem esse nome, porque torna a substância tal, qual ela é; assim, quando a *palidez* é diuturna e permanente, o homem chama-se e é *pálido*; mas não se chama tal, quando a *palidez* é passageira.

1 A *quantidade* é por si indiferente em relação ao termo ou limite externo, que a mede e circunscreve; pode ser uma *pirâmide*, e pode ser um *triângulo.* Ora, o termo ou limite da *quantidade*, — nas coisas *naturais*, chama-se *figura*, assim dizemos *figura* de homem, *figura* de cão, etc., — e nas coisas *artificiais*, diz-se *forma*, assim dizemos *forma* de um edifício, *forma* de um navio, etc. — Todavia esses dois termos empregam-se indiferentemente.

As *duas primeiras* espécies da *qualidade* podem convir às substâncias *corpóreas* e às *espirituais*; as *duas últimas* só convêm às substâncias *corpóreas.* — Não devem confundir-se a *paixão* e o *hábito*, que são duas espécies da *qualidade*, com a *paixão* e o *hábito*, que constituem duas categorias — a *sexta* e a *décima.* A diferença, como veremos, é sensível.

2 No decurso deste livro teremos a ocasião e a necessidade de provar, e com o devido desenvolvimento, a proposição *menor* do argumento, aduzido no texto. Porquanto, a questão é de uma importância suprema; pois, se não houvesse *qualidades*, irredutíveis à *quantidade*, nem haveria corpos *especificamente* diversos. — Todavia, além dos filósofos sensatos, os naturalistas imparciais sustentam que a própria matéria é dotada não só de elementos *quantitativos*, mas também de *qualidades.* Escreve *Duhem*: "Eis-nos obrigados a admitir, na nossa Física, uma coisa diversa dos elementos meramente quantitativos, de que trata a Geometria, — a admitir que a matéria é dotada de *qualidades*" (*Evolution de la mécanique*, p. 197 e seg.). — Não nos demoramos aqui

165. A qualidade distingue-se realmente da substância.

a) A *qualidade* determina a substância na existência ou na operação. Ora, a coisa determinante distingue-se *realmente* da coisa determinada, como o *ato* se distingue *realmente* da *potência*. Logo, a *qualidade* distingue-se *realmente* da *substância*.

b) A *qualidade* importa uma determinação da substância em ordem aos vários estados da existência, ou em ordem às suas potências operativas, ou às paixões, ou à quantidade. Ora, os vários estados da substância em relação à existência, às suas potências, às suas paixões, à sua quantidade, são coisas *acidentais*, que se distinguem *realmente* da própria substância. Logo, a *qualidade* distingue-se *realmente* da *substância*.[1]

166. Principais propriedades da qualidade. — São três. A *qualidade* — 1º) pode ter o *contrário*, assim a *virtude* tem por contrário o *vício*; — 2º) é o fundamento da *semelhança* ou da *dessemelhança*, assim chamamos *semelhantes* dois entes, quando possuem a mesma *qualidade*; — 3º) é capaz de *aumento* e de *diminuição*, quanto à *extensão* e à *intensidade*.[2]

---

na indicação das funestas conseqüências, que derivam da negação da *objetividade* das *qualidades* em ordem à natureza do animal, e sobretudo, do homem. Tudo será tratado, como dissemos, nos lugares próprios.

1 A conclusão é certíssima. A *qualidade* não determina nem modifica a substância na sua *essência*, mas só nas coisas *acidentais*, como são todas as que formam as diversas espécies da *qualidade*. E, como essas coisas *acidentais* distinguem-se *realmente* da substância, a *qualidade*, que se identifica com cada uma dessas coisas *acidentais*, distingue-se também *realmente* da mesma substância. — Isto tornar-se-á mais claro, se se analisarem as singulas espécies da *qualidade*. Porquanto, essas espécies — ou importam coisas, que podem ser e deixar de ser, que podem variar, como são a *primeira*, a *terceira* e a *quarta*, — ou importam coisas, que derivam necessariamente da *essência*, como é a *segunda*. No primeiro caso, trata-se evidentemente de coisas, que deixam intacta a substância enquanto *tal*, e por isso, distinguem-se realmente dela; no segundo caso, trata-se de coisas, que, embora não se possam separar da substância (assim a inteligência e a vontade são inseparáveis da alma), contudo, sendo *acidentes*, distinguem-se também *realmente* da *substância*, como provaremos no lugar competente.

2 Expliquemos as *propriedades* da *qualidade*.

1ª) A *qualidade* pode ter o *contrário*. — Duas coisas são *contrárias*, quando contidas sob o mesmo gênero, conservam entre si a máxima distância e excluem-se *mutuamente* do mesmo sujeito. Ora, tais podem ser duas qualidades, contidas sob o mesmo gênero de *acidente*; por ex., a justiça e a injustiça. — Essa propriedade convém *exclusivamente* à *qualidade*. Porquanto, ela — não convém às *formas substanciais*, que se excluem mutuamente, não pela sua *contrariedade*, mas pela sua natureza (pois

basta uma para comunicar o *ser substancial*), — nem convém às *quantidades*, que não são contrárias, mas da mesma espécie, e, se se excluem mutuamente, a exclusão não se baseia na *contrariedade*, mas na *impenetrabilidade*, porque duas quantidades não podem naturalmente ocupar o mesmo lugar, — nem convém às coisas contidas sob as outras categorias, porque entre elas não se verifica uma verdadeira oposição de *contrariedade*. — Todavia essa propriedade se convém *exclusivamente* à *qualidade*, não convém a *toda* a qualidade; convém *sobretudo* às qualidades da *terceira* espécie. Porquanto, as *potências naturais*, como a inteligência e a vontade, sendo necessárias emanações da essência, não admitem o contrário. Nos *hábitos* pode dar-se a contrariedade, como no hábito da *virtude* e no *do vício*; mas não se dá em *todos*, pois os hábitos *infusos* não admitem o contrário. Como também a *figura*, se é contrária à *figura*, — não o é por si, — mas só por causa da diversa terminação da quantidade, pela qual uma figura exclui outra.

2ª) A *qualidade* é o fundamento da *semelhança* e da *dessemelhança*. — Assim como duas coisas, que convêm ou não convêm na *quantidade*, dizem-se *iguais* ou *desiguais*, assim também duas coisas, que convêm ou não convêm na *qualidade*, dizem-se *semelhantes* ou *dessemelhantes*. — Devemos advertir que a *qualidade* torna *semelhantes* as coisas *por si*, pela *sua própria natureza*, ao passo que as torna *dessemelhantes* de um modo *acidental*, enquanto duas coisas são e dizem-se *dessemelhantes*, no próprio e rigoroso sentido do termo, não porque uma seja dotada de uma qualidade, e outra de outra e diversa qualidade, mas porque uma é destituída da qualidade, que se encontra na outra. — Além disso, duas coisas são *semelhantes* ou *dessemelhantes*, não só quando têm ou não têm a mesma qualidade, mas também quando ambas participam da mesma qualidade, mas *por diversos modos*; assim são *dessemelhantes* duas coisas, não só quando uma é branca e outra é negra, mas também quando uma é mais branca que a outra (*Sum. Th.*, 1-2, q. 52, a. 3). — São também *semelhantes* duas coisas, quando uma, que tem por *participação* uma forma, imita a coisa, que possui a mesma forma *por essência*; assim, se subsistisse em si a alvura, um corpo branco dir-se-ia *semelhante* a essa alvura subsistente. Essa última semelhança é *analógica*; e neste sentido as criaturas, que possuem o ser por participação, dizem-se *semelhantes* a Deus, que o possui *por essência* (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 3).

3ª) A *qualidade* é capaz de *aumento* e de *diminuição*, quanto à *extensão* e à *intensidade*. — Essa propriedade convém *exclusivamente* à *qualidade*. Porquanto, as substâncias e as formas substanciais, se pudessem aumentar ou diminuir, mudariam de espécie; a *quantidade* pode aumentar *extensivamente*, mas não *intensivamente*; a *relação* só é capaz de *aumento*; a *ação* e a *paixão* só aumentam na *intensidade*; as outras categorias são capazes de mudar, mas não de aumentar. — Todavia não convém a *toda* a qualidade. Muitas qualidades, assim como não têm o contrário, assim também não são susceptíveis do *mais* e do *menos*; tais são a *potência* e a *figura*. De fato, a inteligência e a vontade, ainda que possam tornar-se mais desenvolvidas e prontas no seu exercício, contudo não aumentam e não diminuem na sua entidade; como também de dois círculos um não é mais círculo que o outro. — Notamos que uma *qualidade* — aumenta *extensivamente*, quando atinge sucessivamente novos objetos, ou atinge

167. Relação. — *Relação* é o *acidente, pelo qual um ente se refere a outro*; assim a *paternidade* é uma *relação*, porque por ela o *pai* se refere ao *filho*. — A *relação* distingue-se da *quantidade* e da *qualidade*; porque,

---

o mesmo objeto por novos e diversos modos, — e aumenta *intensivamente*, não pela adição de qualidade à qualidade, nem de grau a grau, mas enquanto se torna mais firme e cada vez mais determina a substância.

*

Apresentamos a ordenação da *terceira* categoria. — O gênero supremo é a *qualidade*. — Essa divide-se nas *quatro espécies* supremas, enunciadas no texto. — Cada uma dessas quatro espécies subdivide-se em outras espécies.

a) A *primeira* espécie divide-se em *hábito* e *disposição*. O *hábito* é *infuso* ou *adquirido*. O *adquirido* é *intelectual* ou *moral*. O *intelectual* divide-se em *inteligência*, *sabedoria*, *ciência*, *prudência* e *arte*. O *moral* é *bom* ou *mau*. O *bom* compreende as *virtudes*, que são a *justiça*, a *temperança*, a *fortaleza*, e as que estão contidas nessas. O *mau* abrange os *vícios*. — A *disposição* é *corpórea* ou *espiritual*. A *corpórea* é *operativa* e *não-operativa*. A *espiritual* abrange as qualidades *não-estáveis* do espírito.

b) A *segunda* espécie, que é a *potência* é a *impotência*, divide-se em *potência de operação* e em *potência de resistência*. A potência de *operação* é *imanente* ou *transeunte*. A *imanente* é *vegetativa*, *cognitiva* e *apetitiva*. A *vegetativa* é *nutritiva*, *aumentativa* e *generativa*. A *cognitiva* compreende a *inteligência* e os *sentidos*. A *apetitiva* abrange a *vontade* e o *apetite sensitivo*. — A potência de *resistência* compreende o *duro*, o *mole*, o *frágil*, etc. — A *impotência* está sujeita às mesmas divisões, pois é a própria *potência*, embora *fraca*. — Alguns escritores reduzem as *formas intencionais* a essa segunda espécie de *qualidade*; mas outros, e talvez com mais razão, reduzem essas formas à primeira espécie, pois elas completam as *potências cognitivas*, determinando-as a operar bem; o que é próprio da primeira espécie.

c) A *terceira* espécie, que é a *qualidade passível* e a *paixão*, abrange ao cinco qualidades sensíveis: a *cor*, o *cheiro*, o *som*, o *sabor*, as *qualidades tangíveis* (o *frio*, o *calor*, etc.). Cada uma dessas espécies pode ainda subdividir-se; assim a *cor* compreende *muitas cores*, etc.

d) A *quarta* espécie, que é a *figura* e a *forma*, pode ser *plana* e *sólida*. — A figura *plana* é *angular* ou *circular*. A *angular* é *triângulo*, *quadrado*, *pentágono...*, *polígono*. O *triângulo* e o *quadrado* admitem várias espécies. — A *sólida* compreende as figuras que têm ângulos, e as que os não têm.

Repetimos que as *privações* só *indiretamente* se classificam nas categorias. Por isso, o *vício* e a *impotência*, por indicarem *privação* ou *ausência* da perfeição devida, só de um modo *indireto* se reduzem à categoria da *qualidade*. — A *qualidade*, sendo uma categoria, exprime uma *entidade*, uma *perfeição*, e por isso, não pode abranger a *privação*, nem a *ausência* da perfeição. — De onde se vê que verdadeira *qualidade* é só a que, de algum modo, *aperfeiçoa* a substância, quando a *modifica* ou *determina* na existência ou na operação.

ao passo que essas exprimem uma coisa *absoluta*, aquela denota apenas a ordem ou a referência de uma coisa a uma outra.[1]

1 A *relação*, considerada nas coisas criadas (pois só essas estão contidas nas categorias), é um *acidente*, não subsiste em si, mas sobrevém à substância já constituída, porque uma coisa não poderia referir-se a outra, se não tivesse o próprio ser. — A categoria da *relação* distingue-se de todas as outras categorias do acidente; porque as outras categorias importam um *certo modo de ser no sujeito*, ou um certo modo *de aderir intrinsecamente* ao sujeito, ao passo que a *relação* importa única e exclusivamente a ordem ou a referência a *uma coisa extrínseca ao sujeito*. Com razão, disse Aristóteles que a *essência* do *relativo* consiste na sua referência a outro: "*Relativa* sunt quorum esse (essentia) est *ad aliud* se habere" (*De praed.* c. III).

Na relação, pois, devemos distinguir — o que lhe é *comum* com os outros acidentes, — e o que lhe é *próprio*. O que lhe é *comum*, com os outros acidentes é a *inerência* no *sujeito*; assim dizemos que a *paternidade* é no homem. O que lhe é *próprio*, e constitui o seu caráter especificativo, é a *ordem* ou *referência* a uma outra coisa. Diz S. Tomás: "Uma coisa convém à *relação* enquanto é *acidente*, e outra coisa enquanto é *este* acidente, isto é, enquanto é *relação* ou *ordem*. Enquanto é *acidente*, deve existir *no sujeito*; enquanto é *relação*, importa apenas uma referência a *outro*" (*De pot.*, q. 7, a. 9 ad 7). — Daí se segue que, se os outros acidentes se definem em ordem ao sujeito (assim dizemos que a *qualidade* é a *disposição* da substância), a *relação* não se define em ordem ao sujeito, em que se encontra, mas em ordem a uma *coisa extrínseca* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 2).

A *relação*, que constitui a *quarta* categoria e que por isso, se chama *categórica*, ou *predicamental*, não deve confundir-se com a relação *transcendental*. A relação *predicamental* importa única e exclusivamente a ordem, o respeito, a referência de uma coisa a uma outra, e verifica-se entre as coisas perfeitas e subsistentes: a *transcendental* é a própria entidade ou realidade de uma coisa absoluta, a qual se refere naturalmente a uma outra, e verifica-se entre os princípios do ente. Refere-se uma coisa a uma outra, quando desta recebe a atualidade, ou o complemento, ou a subsistência, e, em geral, uma perfeição; assim a essência refere-se *transcendentalmente* à existência, a matéria à forma, e vice-versa, os acidentes à substância, as faculdades aos respectivos objetos, e, em geral, a potência ao ato.

Daí as seguintes diferenças entre essas duas relações: — 1ª) A *transcendental* denota primeira e principalmente uma coisa *absoluta*, e só secundariamente importa uma *relação*, de modo que o ente, que diz respeito ao outro, continuaria a existir e a ter o mesmo respeito, embora deixasse de existir o ente, a que o primeiro se refere (assim, dissolvido o corpo, a alma humana conserva o seu ser e a sua referência ao próprio corpo); a *predicamental* é constituída única e exclusivamente pela referência de uma coisa a uma outra, de modo que, se acabasse essa referência, nada permaneceria da própria *relação*. — 2ª) Na *transcendental*, uma coisa se refere a uma outra pela própria *entidade*, que pode ser *substancial* ou *acidental* (pois toda a substância e todo o acidente pode referir-se e refere-se de algum modo a qualquer outra coisa), e por isso, a *relação* só *logicamente* se distingue da coisa *transcendentalmente* relativa;

168. Elementos da relação. — A *relação* consta de três elementos, a saber: *sujeito, termo* e *fundamento*. — O *sujeito* é o ente, em que a *relação* existe e a que se atribui, ou é o ente, que se refere a outro; assim o *sujeito* da *paternidade* é o *pai*, e o da *filiação* é o *filho*. O *termo* é o ente, a que se refere a *relação*, existente no *sujeito*, ou é o ente, a que um outro se refere; assim o *termo* da *paternidade* é o *filho*, e o da *filiação* é o *pai*. O *fundamento* é a *causa*, de que deriva e porque se atribui a *relação* ao *sujeito*; assim a *geração* é o *fundamento* da *paternidade*. — O *sujeito* e o *termo* chamam-se *extremos* ou *correlativos*, e constituem a *matéria* da *relação*; o *fundamento* diz-se *médio* e é a *forma* da mesma *relação*.[1]

169. Espécies da relação. — A *relação* pode ser — *lógica* e *real*, — *mútua* e *não-mútua*.

a) *Relação lógica e real*. — É *lógica*, quando a *ordem*, ou a *referência*, que se atribui a um sujeito, atribui-se *unicamente por uma consideração da inteligência*, de modo que não importa entidade alguma no mesmo sujeito; tal é a relação da *oliveira* em ordem à paz. — É *real*, quando a *ordem*, ou a *referência*, que se atribui a um sujeito, *importa* uma entidade *realmente* existente no mesmo sujeito, independentemente do nosso pensamento; tal é a relação de *pai* em ordem ao *filho*. — Para que a *rela-*

---

na *predicamental*, um ente se refere a outro por um *acidente*, que acrescenta alguma coisa à realidade do mesmo ente, que se refere a outro, e por isso, a relação distingue-se *realmente* do ente, a que a dita relação se atribui. — 3ª) A *transcendental* é uma relação de *dependência*, porque, neste caso, um ente se refere a outro como à sua *causa*, a *predicamental* é uma relação de *igualdade*, porque o ente *relativo* se refere a outro, como ao seu *correlativo*, ou ao seu *termo*. — A relação *transcendental* chama-se assim, porque, achando-se como que envolvida na entidade de todas as coisas, substanciais e acidentais, não está subordinada a nenhum gênero, mas *transcende* todos os gêneros.

1 O *sujeito* da *relação* pode ser *próximo* ou *remoto*. *Próximo* é o ente, que se refere *imediatamente* a outro; *remoto* é o ente, que se refere a outro de um modo *mediato*, isto é, por meio do sujeito *próximo*. Assim quando dizemos: *Pedro é igual a Paulo na virtude*, a *virtude* é o sujeito *próximo*, *Pedro* é o *remoto*. — O *termo* pode considerar-se sob dois aspectos: enquanto é uma coisa *absoluta*, e enquanto é uma coisa *relativa*. Assim o *filho* pode considerar-se enquanto é um ente, dotado de uma realidade *absoluta*, e pode considerar-se enquanto e *filho*, isto é, enquanto contém em si a relação da *filiação*, correspondente à relação de *paternidade*, da qual é *termo*. — O *fundamento* é *formal* e *material*. O *formal* é aquele, em que a relação se funda *próxima* ou *imediatamente*; o *material* é o *sujeito*, em que se encontra o fundamento *formal*. Assim a *geração* é o fundamento *formal* da *paternidade* no *pai*; o homem, que se chama *pai*, é o fundamento *material*.

ção seja *real*, são necessários e suficientes os seguintes requisitos: — 1º) devem ser *reais* os três *elementos*: o *sujeito*, o *termo* e o *fundamento*; — 2º) o *sujeito* deve ser *realmente* distinto do seu *termo*.[1]

1 A relação *lógica* é um produto exclusivo da nossa inteligência. Esta estabelece uma ordem ou referência entre duas coisas, ou entre dois conceitos (por exemplo entre a *espécie* e o *gênero*), que não existe na realidade. — A relação *real*, pelo contrário, não depende da inteligência. Esta não a constitui, limita-se a descobri-la (Sum. Th., p. I, q. 13, a. 7).

Para que a relação seja *real*, é necessário que sejam *reais* os três elementos: 1º) deve ser *real* o *sujeito*, porque um acidente *real*, como é essa *relação*, só pode existir, num sujeito *real*; — 2º) deve ser *real* a *termo*, porque, se o não fosse, uma relação *real* teria por termo o *nada*: o que é absurdo; — 3º) deve ser *real* o *fundamento*, porque a relação não poderia ser *real*, se não fosse *real* a causa, em que se funda e de que exclusivamente deriva. — Mas não basta. Deve o *sujeito* ser *realmente* distinto do *termo*; porque, se os *extremos* fossem uma e a mesma coisa, não poderia haver entre eles uma relação *real*, mas só uma relação *lógica*. Por isso, também o *fundamento*, que existe no *sujeito*, deve ser *realmente* distinto do *termo*.

Consideremos o *fundamento próximo* e o *remoto* da *relação real*. — O fundamento *próximo* é *tríplice*: a *unidade* e o *número*, a *ação* e a *paixão*, a *mensura* e o *mensurável*. Com efeito, o *fundamento* da *relação* é a causa, a razão porque um ente se refere a outro. Ora, essa causa ou razão é tríplice. Na verdade, um ente pode referir-se a outro — ou quanto ao *ser*, quando o ser de um ente é a norma ou regra do ser de outro, e temos a relação de *mensura* e de *mensurável*; — ou quanto à *operação*, quando um ente, com a sua operação, produz um outro ente, e temos a relação de *ação* e de *paixão*, — ou quanto à *proporção*, quando, entre duas coisas, há *conveniência* ou *desconveniência*, e temos a relação de *unidade* e de *número*... A *unidade* é o fundamento de todas as relações de *identidade*, de *semelhança* e de *igualdade*; o *número* é o fundamento de todas as relações de *diversidade*, de *dessemelhança* e de *desigualdade*. Essas relações são do *primeiro* gênero... A *ação* e a *paixão* são o fundamento de todas as relações da *causa* em ordem ao *efeito*, e do *efeito* em ordem à *causa*. Essas relações são do *segundo* gênero... A *mensura* e o *mensurável* são o fundamento de todas as relações entre uma coisa e a sua regra ou medida, como entre a ciência e o seu objeto, entre a cópia e o original, entre a criatura e o Criador. São relações do *terceiro* gênero. — O fundamento *remoto*, que é suposto pelo *próximo*, é *quadrúplice*: a *substância*, a *quantidade*, a *qualidade*, a *potência ativa* e *passiva*. De fato, a *unidade* é o *número*, — enquanto são o fundamento da *identidade* e da *diversidade*, supõem a *substância*, porque duas coisas dizem-se *idênticas* ou *diversas*, quando *idêntica* ou *diversa* é a sua *substância*, — enquanto são o fundamento da *igualdade* e da *desigualdade*, supõem a *quantidade*, porque duas coisas são *iguais* ou *desiguais*, quando *convêm* ou *não convêm* na *quantidade*, — enquanto são o fundamento da *semelhança* ou da *dessemelhança*, supõem a *qualidade*, porque duas. coisas dizem-se *semelhantes* ou *dessemelhantes*, quando convêm, ou não, na *qualidade*. A *ação* e a *paixão* supõem a *potência ativa* e *passiva*.

b) *Relação mútua e não-mútua.* São duas espécies da relação *real.* — É *mútua,* quando existe *em ambos* os *extremos,* isto é, quando um extremo se refere a outro, e este àquele; tal é a relação entre pai e filho. Dá-se tal *reciprocidade,* quando o *fundamento* é *real* nos *dois* extremos; porque então um extremo depende de outro, e ambos mudam ou adquirem uma nova perfeição. — É *não-mútua,* quando existe apenas *num dos extremos,* isto é, quando um extremo se refere a outro, mas este não se refere àquele; tal é a relação entre a criatura e o Criador. Verifica-se isto, quando o *fundamento*

Dividimos a *relação* em *lógica* e *real.* Tal divisão é exclusivamente própria dessa categoria; porque não distinguimos uma quantidade *lógica* e uma quantidade *real,* nem uma qualidade *lógica* e uma qualidade *real.* A razão é a seguinte. As outras categorias, pela sua própria essência, denotam ou o próprio sujeito, ou alguma coisa inerente ao sujeito, e por isso, denotam uma entidade *real,* substancial ou acidental, independentemente da nossa inteligência. A *relação,* pelo contrário, na sua significação específica, não denota um sujeito ou uma modificação do sujeito, mas apenas a ordem ou referência de um ente e outro, e não indica por si se essa ordem ou referência é uma coisa *inerente* ao sujeito ou apenas *assistente,* se é uma coisa *intrínseca* ou meramente *extrínseca*; e por isso, não deixa de ser *relação,* mesmo quando não importa nenhuma entidade *real,* mas apenas exprime um produto exclusivo da nossa inteligência. (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 1; *Quodl.* IX, a. 4). Portanto, ao passo que as outras categorias denotam, no seu próprio conceito, uma entidade, a *relação,* pelo seu próprio conceito, exprime apenas uma *ordem* ou *referência.* — Se, pois, a *relação real* importa uma *entidade,* não importa enquanto é *relação,* mas enquanto é *real*; isto é, a *relação real* é *real* por uma nota distinta daquela, pela qual é *relação.* Na verdade, a relação *real* importa duas coisas: a *ordem* ou *referência* a um termo extrínseco, e a *entidade,* que é o fundamento dessa ordem ou referência. Enquanto importa a *entidade,* a *relação* é uma perfeição do sujeito; enquanto importa a *ordem* ou *referência*; não acrescenta e não exprime nenhuma perfeição, visto que uma coisa é perfeita pelo que é em si mesma, e não pelo que é em ordem a outras coisas. Logo, se a relação *real* contém uma entidade, não a contém enquanto exprime apenas *ordem* ou *referência* a um termo, mas enquanto exprime uma *referência,* a qual tem o ser *no* sujeito, a que se atribui. Diz S. Tomás: "*Relatio* secundum rationem sui generis, in quantum est *relatio,* non habet quod sit *aliquid,* sed solum quod sit *ad aliquid.* Quod sit vero *aliquid secundum rem,* habet *ex illa parte qua inest*" (*De pot.*, q. 2, a. 5; cf. in I *Sent.*, dist. 20, a. 2 ad 3). — Todavia essas duas coisas, que a *relação real* importa, podem e devem considerar-se apenas como dois aspectos inadequados de uma e mesma coisa; porque a relação não é *real,* senão enquanto se encontra *na* substância. Portanto a *relação real,* embora, pela sua significação essencial, não denote *explicitamente* a *entidade,* que se encontra no sujeito, contudo (sendo a entidade a razão, pela qual o sujeito se refere ao termo), sempre a denota *implicitamente,* e por isso, não deixa de ser uma coisa *inerente,* ainda que se não exprima como uma coisa *inerente.*

é *real* só *num* dos extremos; porque, então, só um dos extremos depende de outro, e só um deles muda ou adquire uma perfeição.[1]

---

1 Façamos umas observações acerca da relação *mútua* e *não-mútua*.

a) Com respeito à relação *mútua* notamos:

a) A relação *mútua* funda-se, geralmente, na *conveniência* ou *desconveniência*, e na *ação* ou *paixão*. — Entre duas coisas, que *convêm* ou *não-convêm* entre si, existe uma *reciprocidade* de relação: porque em ambas o fundamento é *real*. — A mesma *reciprocidade* existe entre o efeito e a causa, quando essa causa é *criada*; porque a causa *criada*, quando produz o efeito, adquire uma perfeição, que não tinha, e por isso, tende para ele, como para o seu bem. Diz S. Tomás: "In creaturis, semper aliquod bonum redundat ex effectu in causam; unde causa ordinatur vicissim in effectum, ut in suum bonum" (*De pot.*, q. 7, a. 10). — Dizemos — a causa *criada*; porque a Causa *incriada*, quando produz as criaturas, comunica a perfeição, não a recebe, e por isso, não se refere *realmente* às criaturas.

b) Na relação *mútua*, a *relação* modifica igualmente o *sujeito* e o *termo*; e por isso, se acaba um dos extremos; deve necessariamente acabar o outro, enquanto é *correlativo*; assim, morto o *filho*, o pai deixa de ser *pai*, embora não acabe como homem, e vice-versa.

c) Na relação *mútua*, o termo *próprio* e *direto* do *relativo* é o seu *correlativo*, enquanto *tal*: assim o *pai* tem por termo o *filho*, não enquanto o filho é *homem*, mas enquanto é *filho*. — Por isso, embora a entidade do filho seja o termo da relação do pai, contudo essa entidade é termo — não enquanto é uma entidade *absoluta*, — mas enquanto é modificada pela *filiação*, isto é, enquanto é uma coisa *relativa*.

d) A relação *mútua* divide-se em *equipolente* e *não-equipolente*. — É *equipolente*, quando o fundamento tem o mesmo caráter e é expresso pelo mesmo nome em ambos os extremos; tal é a relação, que existe entre duas paredes *alvas*, porque em ambas, a *alvura*, que é o fundamento da relação, tem o mesmo caráter e o mesmo nome. — É *não-equipolente*, quando o fundamento não tem o mesmo caráter, nem o mesmo nome nos dois extremos; tal é a relação entre o pai e o filho, e entre este e aquele; porque o fundamento, que refere o pai ao filho, é a *paternidade*, que importa uma *ação*, pois o pai *comunica* o ser ao filho, ao passo que o fundamento, que refere o filho ao pai, é a *filiação*, que importa uma *paixão*, pois o filho *recebe* do pai o ser.

b) Com respeito à relação *não-mútua* notamos:

a) A relação *não-mútua* funda-se na *mensura* e no *mensurável*; porque o *mensurável* refere-se à *mensura* da sua perfeição, mas a *mensura* não se refere ao *mensurável*; assim a ciência refere-se ao seu objeto, e uma fotografia ao seu original, mas nem o objeto se refere à ciência, nem o original se refere à fotografia.

b) Na relação *não-mútua*, a *relação* modifica apenas um dos extremos; e por isso, se acaba a *termo* da relação, deve acabar também o *sujeito*, mas não vice-versa. Assim, na relação *não-mútua* da criatura para com o Criador, a relação modifica apenas a criatura, e por isso, se Deus não existisse, nem poderia existir a criatura; mas se não existisse ou deixasse de existir a criatura, nem por isso, deixaria de existir Deus.

170. O conceito de relação real é objetivo.

a) A relação *real* é uma ordem ou referência, que se atribui a um sujeito e importa uma entidade *realmente* existente nele, sem dependência do nosso pensamento. Ora, existe efetivamente no mundo essa ordem ou referência; tal é a relação entre o pai e o filho, entre a criatura e o Criador, entre a causa e o efeito. Logo, o conceito de relação *real* é *objetivo*.[1]

b) Entre os vários e diversos entes, de que é composto o mundo, existe uma ordem, e uma ordem *real*, porque baseada numa coisa *real*, independente da nossa inteligência, qual é a *ação* e a *paixão*, etc. Ora, essa ordem *real*, que é multíplice e diversa, exige e supõe a existência de relações *reais*; pois uma ordem *real* não pode resultar senão de uma relação *real*. Logo, o conceito de relação *real* é objetivo.[2]

---

c) Na relação *não-mútua*, o *termo* não tem em si o *fundamento* da relação, e por isso, pode dizer-se *relativo* não *intrinsecamente*, mas apenas *extrinsecamente*, só enquanto é o *termo extrínseco*, a que o sujeito se refere. Assim, na relação da criatura com o Criador, Este refere-se àquela apenas *extrinsecamente*, enquanto é o termo *extrínseco*, a que a criatura *realmente* se refere. — Mas a relação do Criador com a criatura é só *lógica*; pois Deus, criando, não muda, nem adquire novas perfeições (In V *Met.*, l. 17).

d) A relação *não-mútua* é *média* entre a *lógica* e a *real*, porque em parte é *lógica* e em parte é *real*; e por isso, chama-se *mista*. Tal é, como dissemos, a relação entre a criatura e o Criador; pois a criatura refere-se *realmente* ao Criador, enquanto recebe uma perfeição e muda; mas o Criador refere-se apenas *logicamente* à criatura.

1 Uma relação é *real*, quando, como dissemos, — 1º) são *reais* os três *elementos* — *sujeito*, *termo* e *fundamento*, — 2º) o *sujeito* e o *termo* são *realmente* distintos. Ora, no mundo há muitas relações, que satisfazem a essas duas condições. Consideremos a relação de *paternidade*, pela qual, por exemplo, Pedro é pai de Paulo. É claro que — 1º) o *sujeito* dessa relação, que é Pedro, é um ente *real*, — 2º) o *termo*, que é Paulo, é um ente *real*, — 3º) o *fundamento*, que é a *geração*, é um fato *real*, que produziu nesses dois homens uma mudança *real*, em virtude da qual um se refere ao outro, — 4º) o pai é *realmente* distinto do filho, como a causa é *realmente* distinta do efeito. Logo, existem no mundo relações *reais*.

2 Cf. S. Tomás (*De pot.*, q. 8, a. 9). — A *objetividade* das *relações* é uma verdade de grande alcance. Se não admitirmos as relações *reais*, não poderemos conhecer a ordem, que existe entre os entes criados e que, conforme acabamos de dizer, é o resultado das relações, e por isso, não poderemos alcançar um suficiente conhecimento das próprias coisas. — A questão, como se vê, diz respeito às relações *categóricas*, ou *predicamentais*, que são as próprias entidades das coisas, enquanto se referem a outras coisas, e por isso, são *reais*, como o são as mesmas entidades.

Adversários da existência das relações *reais* — nos tempos antigos, foram *Averrões*, *Avicena*, os *estoicos*, os *céticos*, — mais tarde, os *nominalistas*, — nos tempos

171. A relação real distingue-se realmente da substância. — Uma coisa distingue-se *realmente* de outra, quando as propriedades daquela estão em oposição com as desta. Ora, as propriedades da relação *real* estão em oposição com as da *substância*; visto que — a *relação* é uma coisa *acidental*, à qual compete *existir no sujeito*, ao passo que a *substância* existe *em si mesma*, — a *relação* importa, como indica o nome, uma coisa *relativa*, mas a *substância* denota uma coisa *absoluta*. Logo, a relação *real* distingue-se *realmente* da *substância*.[1]

---

modernos, os *Cartesianos*, os *idealistas*, os *objetivistas*, e, em geral, todos os que não admitem a realidade dos acidentes e a sua distinção da substância. Na opinião de todos estes escritores, toda a relação é essencialmente *lógica*, ou de *razão*. Diz *Bergson*: "Uma relação é nada fora do espírito, que refere" (*L'evolution créatrice* p. 385).

A única objeção, de alguma seriedade, que opõem os adversários, é a seguinte: a *relação* não passa de uma *comparação*, que a nossa inteligência estabelece entre o *sujeito* e o *termo*. Ora, essa *comparação* é essencialmente *lógica*. Logo, a *relação* é essencialmente *lógica*. — Mas a dificuldade é destituída de todo o valor. A *comparação*, que a inteligência faz entre o sujeito e o termo, *descobre* a *relação*, mas *não* a *constitui*, porque a *relação* é *constituída* pela *ordem* ou *referência* de uma coisa a uma outra. Ora, se a *comparação* é uma coisa *lógica*, a *ordem* ou *referência* de uma coisa real a uma outra é *real*, independente da nossa inteligência. De onde se segue que, se não existisse nenhuma inteligência criada, não haveria no mundo quem fizesse essa *comparação*, quem *considerasse* e *descobrisse* as relações *reais*, mas nem por isso, essas relações deixariam de existir, nem deixariam de ser *reais*. A nossa inteligência não é a medida da realidade das coisas; mas, pelo contrário, a realidade das coisas é a medida da nossa inteligência; pois, repetimos, a nossa inteligência alcança a verdade, quando se conforma com o objeto conhecido.

1 Que a relação *real* seja *realmente* distinta da *substância*, é coisa evidente, quer se considere a relação enquanto *acidente*, quer se considere enquanto *relação*. Diz S. Tomás: "Relatio, quae habet esse in criatura, habet *aliud esse*, quam sit esse sui subiecti; unde est aliquid aliud a suo subiecto" (In I *Sent.* dist. 20, q. 1, a. 1). — Todavia o modo porque a relação *real* se distingue *realmente* da *substância*, é diferente do modo, porque se distinguem da substância os outros acidentes. De fato, os outros acidentes são *realmente* distintos da substância, e não podem, de modo algum, identificar-se realmente com ela. A razão é manifesta. Os outros acidentes importam essencialmente uma dependência da substância, denotam uma relação essencial com a substância, e por isso, na sua definição entra sempre a substância, como o sujeito próprio, que aperfeiçoam e a que devem naturalmente aderir. Exprimindo uma realidade, que se refere necessariamente à substância, que aperfeiçoa e completa a substância e deve apoiar-se na substância, os outros acidentes não podem identificar-se com a substância, não podem ser *subsistentes*; se o fossem, perderiam a própria essência ou natureza.Não se dá o mesmo com a *relação*. Esta, na sua essência, não importa uma dependência do sujeito, não denota uma perfeição, que complete o sujeito: exprime apenas a *ordem*, a *referência* do sujeito a uma

172. A relação real distingue-se realmente do fundamento.

a) Uma coisa é realmente distinta de outra, quando as suas entidades não são uma e a mesma coisa. Ora, a entidade da relação *real* e a do *fundamento* não são uma e a mesma coisa; porque a entidade da relação *real* importa *simples respeito*, ou *mera referência* a uma coisa extrínseca, ao passo que a entidade do *fundamento* importa uma coisa *absoluta*. Logo, a relação *real* distingue-se *realmente* do *fundamento*.

b) A relação *real* é um acidente, que supõe um outro ser, — o ser da substância e o ser dos outros acidentes. Ora, todo o acidente distingue-se *realmente* da substância e dos outros acidentes. Logo, a relação *real* distingue-se *realmente* da substância e dos outros acidentes. Ora, o *fundamento* da relação *real* — ou é a *substância*, como na relação de *identidade*, — ou é um *acidente*, como na relação de *semelhança*. Logo, a relação *real* distingue-se *realmente* do *fundamento*.[1]

---

coisa extrínseca. Por isso, quer adira à substância, ou seja *inerente*, quer subsista em si mesma, ou seja *subsistente*, a relação não muda de essência, permanece sempre a mesma, porque denota sempre a *ordem*, a *referência*. Logo, a *relação* é por tal modo distinta da substância, que, todavia, não lhe repugna identificar-se com a substância, e ser *subsistente*. — É certo que a razão criada não pode, pelas suas forças, conhecer a existência de relações *subsistentes*, porque no mundo não há nada de semelhante. Todavia, suposta a Revelação, que nos diz que em Deus há *relações subsistentes*, constitutivas das Pessoas divinas, a nossa razão não encontra e não pode encontrar nisso a contradição, que se encontra na *quantidade subsistente*, na *qualidade subsistente*, etc. Essa é a razão porque a Deus só podem atribuir-se a *substância* e a *relação*, depuradas de todas as imperfeições. (*Sum. Th.*, p. I, q, 28, a. 2 ad 1; in I *Sent.*, dist. 8. q. 4, a. 3).

1 A relação *real* não se identifica — nem com o *sujeito*, — nem com o *termo*, — nem com o *fundamento*. Não se identifica com o *sujeito*. Porquanto, a relação adere ao *sujeito*. Ora, nenhuma coisa adere a si mesma. — Não se identifica com o *termo*. Na verdade, a relação diz respeito ou referência ao *termo*. Ora, nenhuma coisa diz respeito ou referência a si mesma. — Não se identifica com o *fundamento*. Além das razões, expostas no texto, apresentamos as seguintes... 1ª) A relação *real* deriva do *fundamento*, como da sua causa proporcionada. Ora, o efeito distingue-se *realmente* da sua causa. Logo, a relação *real* distingue-se *realmente* do seu *fundamento*. 2ª) Se a relação *real* não fosse *realmente* distinta do *fundamento*, que a produz, seguir-se-ia — ou que no mundo não existem relações *reais*, independentemente da reflexão da nossa inteligência, — ou que o próprio *fundamento* é uma coisa *relativa*. Ora, ambas as conseqüências são falsas; porque, como vimos, existem no mundo relações *reais*, independentes da nossa inteligência, e a *substância*, a *quantidade*, a *qualidade*, etc., que são o *fundamento* da relação *real*, não são coisas *relativas*. Logo. -3ª) A relação *real* está para o *fundamento*, como o acidente está para o sujeito, a que adere, e o ato está para a

173. A relação real constitui uma categoria realmente distinta das categorias dos outros acidentes. — A relação *real* constituirá uma categoria *realmente* distinta das categorias dos outros acidentes, se o modo de ser, que ela denota, for realmente distinto do modo de ser, que denotam as outras categorias; porque as categorias são diversas, segundo a diversidade do modo de ser, que exprimem. Ora, o modo de ser, que é denotado pela relação *real* e que importa uma coisa *relativa*, isto é, uma *ordem* ou *referência* da substância a um termo extrínseco, é *realmente* distinto do modo de ser, que é denotado pelas outras categorias e que importa uma coisa *absoluta*, isto é, uma perfeição da própria substância *em si mesma*. Logo, a relação *real* constitui uma categoria *realmente* distinta das categorias dos outros acidentes.[1]

---

potência, que ele aperfeiçoa. Ora, existe uma distinção *real* entre o acidente e o sujeito, entre o ato e a potência. Logo, a relação *real* distingue-se *realmente* do *fundamento*.

Todos admitem uma distinção entre a relação *real* e o seu *fundamento*; mas uns, como os *Nominalistas*, os *Suarezianos*, dizem que a distinção é apenas *lógica*, — outros, e são quase todos os *Tomistas* e *Scotistas*, sustentam que a distinção é *real*. — Alguns duvidam se S. Tomás admite, ou não, a distinção *real*. Mas a dúvida não se baseia em boas razões. O Angélico Doutor ensina, a cada passo, — que, nas criaturas, a *relação* está para o *absoluto*, como os outros acidentes estão para o seu sujeito (os outros acidentes distinguem-se *realmente* do sujeito), — que ela tem o seu modo de ser, como os outros acidentes, — e que acrescenta à substância um *novo ser*, um ser acidental. Ora, a *relação* não seria um acidente, nem teria um ser próprio, nem acrescentaria um novo ser, se fosse uma mesma coisa com o seu *fundamento*. Citamos um ou outro trecho do Santo. Diz assim: "In rebus creatis comparatur *relatio* ad *absolutum*, sicut *accidens* ad *subiectum*... Ia nobis relationes... habent *proprium modum essenti secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus* contigit" (*C. Gent.*, IV, 14). "In creaturis per paternitatem *additur novum esse*, quod est esse *accidentale*, et *non idem, quod est esse subjecti*" (In I *Sent.*, dist. 21, q. 1, a, 2). "I nobis relationes habent esse dependens, quia *eorum* esse est *aliud* ah esse *substênticia* (*C. Gent.*, IV, 14).

1 Tendo já provado a distinção *real* entre a relação *real* e a *substância*, provamos aqui a mesma distinção entre a relação *real* e os *outros acidentes*. De resto, essa conclusão é um simples corolário da conclusão precedente. Se a relação *real* é *realmente* distinta do *fundamento*, deve ser também realmente distinta, não só da *substância*, mas também dos *outros acidentes*, porque também estes são *fundamentos* da *relação*. A razão é sempre a mesma: o *relativo* e o *absoluto* são coisas realmente distintas, porque não podem ser compreendidas na mesma definição. — As principais diferenças entre a relação *real* e os outros acidentes são as seguintes: — 1ª) Os outros acidentes aderem à substância e completam-na e aperfeiçoam-na *em si mesma*; a relação *real* adere à substância e faz com que esta diga *respeito* a uma coisa extrínseca. — 2ª) Os outros acidentes, na sua genérica noção, denotam explicitamente a *inerência* no sujeito e por isso, uma dependência e uma

imperfeição; a relação *real*, na sua própria definição, não denota inerência nem dependência, mas apenas uma *ordem* ou *referência* a uma coisa extrínseca, e por isso, se pode ser *inerente*, pode ser também *subsistente*. — 3ª) Os outros acidentes, se são contrários, não só se excluem mutuamente do mesmo sujeito, mas supõem num extremo, ou em ambos os extremos, a falta de alguma perfeição; a relação *real* exclui do mesmo sujeito a relação *oposta*, mas não supõe por si nos extremos imperfeição ou defeito.

*

Devemos agora responder a algumas perguntas, relativas ao *termo*, à *unidade* e à *cessação* da *relação*.

a) O *termo* da *relação* é uma coisa *absoluta*, ou *relativa*? — Uns dizem que o *termo* da *relação*, *mútua* e *não-mútua*, é sempre uma coisa *absoluta*, enquanto *tal*; de modo que, por exemplo, a *paternidade* tem por termo a *entidade absoluta* do filho, e não a *filiação*. Outros sustentam que o termo de *toda* a relação é sempre uma coisa *relativa*. Outros finalmente ensinam que o termo da relação *mútua* é uma coisa *relativa*, e o da relação *não-mútua* é uma coisa *absoluta*. — Parece-nos que a verdadeira resposta é a seguinte. Quando a relação é *mútua*, o *termo* é uma coisa *relativa*, isto é, o *termo* é o seu *correlativo*. Assim o *pai* tem por termo o *filho*, não enquanto é *homem*, mas enquanto é *filho*, e por isso, enquanto é uma coisa *relativa*. Escreve S. Tomás: "Cum dicitur quod *relativi* esse est *ad aliud* se habere, per ly *aliud* intelligitur *correlativum*; quod non est prius, sed simul natura" (*Sum. Th.*, p. I, q. 40, a. 2 ad 4). Quando a relação é *não-mútua*, o *termo* é também uma coisa *relativa*: porque a relação, enquanto *relação*, supõe e exige sempre dois extremos *correlativos*, enquanto *correlativos*. Todavia, na relação *não-mútua*, o *termo* é *relativo* — não *intrínseca* ou *subjetivamente*, — mas *extrínseca* ou *terminativamente*. Não é relativo *intrínseca* ou *subjetivamente*; porque, na relação *não-mútua*, o *termo* não tem em si a *relação*, não se refere *realmente* ao sujeito. Mas é *relativo terminativa* ou *extrinsecamente*; porque, nessa relação, o *termo* é sempre o *termo*, isto é, é sempre a coisa, a que o sujeito se refere.

b) De que deriva a *unidade* nas *relações*? — A pergunta pode desdobrar-se, porque pode referir-se à unidade *específica*, ou à unidade *numérica*. — Quanto à unidade *específica*, são várias as opiniões. Uns dizem que essa unidade deriva exclusivamente do *fundamento* da própria relação; outros afirmam que deriva exclusivamente do *termo*; outros sustentam que deriva juntamente do *fundamento* e do *termo*. Seguimos essa terceira opinião, que nos parece mais razoável. Com efeito, a *relação*, sendo uma ordem ou uma referência a um *termo*, produzida pelo *fundamento*, depende, no próprio ser *específico*, do *fundamento*, como da sua *causa*, e depende do *termo*, como da coisa, à qual diz respeito (pois uma coisa é *especificada* pelo *termo*, para o qual está ordenada). Ora, o ente tira a sua unidade *específica* daqueles princípios, de que tira o seu *ser específico*; porque *ser* e *uno* são, na realidade, uma e a mesma coisa. Logo, a unidade *específica* da relação deriva juntamente da *unidade específica* do *fundamento* e do *termo*. Se a *unidade específica* da relação deriva da *unidade específica* do *fundamento* e do *termo*, a sua *diversidade específica* deriva da *diversidade específica* do *fundamento*, ou do *termo*, ou de um e de outro. (*Quodl.* IX, a. 4). — A *unidade numérica* nas *relações* deriva da *unidade numérica* do *sujeito*. A

174. Propriedades da relação. — Eis as principais:

I. *Os correlativos são opostos entre si.* — Tal oposição consiste em que os *correlativos* são *distintos* um do outro, e por isso, deriva da própria natureza da *relação* e constitui um gênero especial de *oposição*, que se chama *oposição relativa*.[1]

II. A oposição *relativa* não importa *imperfeição* em nenhum dos *correlativos*. Porquanto, esta oposição, por exprimir apenas a *referência* de uma coisa à outra, e não uma *realidade absoluta*, se importa uma *distinção* entre os *correlativos*, não importa uma *imperfeição* em nenhum deles.[2]

---

coisa é certíssima. Todo o acidente tira do sujeito, a que adere, todo o seu caráter *individual*, e por isso, também a sua *unidade numérica*. Portanto, um pai não pode ter duas relações de *paternidade numericamente* distintas, embora possa ser *materialmente* multíplice o *termo* dessa relação. Pela mesma razão, uma *distinção numérica* do sujeito produz uma *distinção numérica* nas relações.

c) *Como é que cessa a relação?* — Uma coisa cessa, quando cessa ou muda um dos elementos, que a constituem. Ora, a *relação* é constituída essencialmente — pelo *fundamento*, que a produz, — e pela *ordem* ou *referência* do *sujeito* ao *termo*. Logo, a *relação* pode cessar — tanto pela destruição ou mudança do *fundamento*, (assim, destruída ou mudada a quantidade, acaba ou muda a relação de *igualdade*), — ou pela remoção do *termo*, ao qual dizia respeito o *sujeito*, sem que por isso, deixe de existir ou mude o próprio *sujeito*; pois a essência da *relação* não consiste em aperfeiçoar o sujeito, mas em ordená-lo para o termo (*De pot.*, q. 7, a. 9 ad 7).

1 A *oposição*, como dissemos, é a *repugnância entre várias coisas, pela qual uma exclui outra*. — Pode ser *relativa*, *privativa*, *contrária* e *contraditória*. — A *relativa* é a repugnância, que existe entre duas coisas só pelo fato de uma se referir à outra. Com efeito, para que uma coisa se refira à outra, é necessário que sejam distintas e que, enquanto têm essa relação, se excluam mutuamente, de modo que o *sujeito* não seja *termo*. Assim existe uma oposição *relativa* entre pai e filho, pois repugna que o pai seja pai de si mesmo, e vice-versa.

2 Toda a *oposição*, à exceção da *relativa*, é constituída pela *afirmação* de uma realidade ou perfeição num extremo e pela *negação* da mesma realidade no outro. E por isso, em virtude da oposição, o extremo, ao qual se nega a realidade, não pode deixar de ser imperfeito. — Dizemos — à excepção da *relativa*. Com efeito, os *correlativos*, como *tais*, não se opõem, porque um possui uma perfeição, da qual o outro é destituído, mas porque um diz *ordem* ou *referência* a outro, e por isso, porque um é distinto do outro. Diz S. Tomás: "*Relativa* oppositio in sui ratione includit *distinctionem*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 3). E ainda que, na distinção, quando *real*, o sujeito seja dotado de uma perfeição entitativa, a qual se identifica com ele ou o completa, contudo o sujeito não se opõe ao termo por causa dessa perfeição, como se um a tivesse e o outro não, mas unicamente por causa da *ordem* ou *referência* de um para

III. *Os correlativos são naturalmente simultâneos.* — Os extremos, *enquanto denotam relação*, devem existir *ao mesmo tempo*; porque não pode haver sujeito sem termo, nem termo sem sujeito. — Dissemos — *enquanto denotam relação*; porque, enquanto importam uma *entidade absoluta*, podem e às vezes devem não existir ao mesmo tempo.[1]

IV. *Os correlativos são simultaneamente cognoscíveis.* — Porquanto, consistindo a essência dos *correlativos* na *ordem* ou na *referência* de um para outro, é claro que um não pode ser conhecido sem o outro, ao qual se refere; assim o pai não pode ser conhecido sem o filho, nem o filho sem o pai.[2]

---

outro. Em menos palavras: os *correlativos reais* não se opõem enquanto *reais*, mas enquanto *correlativos*. Sendo assim, é evidente que a oposição *relativa* não importa *imperfeição* em nenhum dos *correlativos*. (In I *Sent.* dist. 21, q. 2, a. 2).

1 Essa *natural simultaneidade* dos *correlativos* consiste em que a afirmação ou a negação de um importa a afirmação ou a negação do outro; se há o pai, deve haver o filho; se não há o filho, nem há o pai. — Semelhante nexo depende disto que um correlativo é a razão e o princípio do outro correlativo. — Mas, para que se verifique essa *simultaneidade*, os *correlativos* devem tomar-se *formalmente*, isto é, enquanto *correlativos*, e não podem tomar-se *materialmente*, isto é, enquanto *absolutos*; porque, se se tomarem *materialmente*, podem e, muitas vezes, devem não existir *simultaneamente*; assim o pai, se, enquanto *pai*, deve coexistir com o filho, contudo, enquanto *homem*, pode e deve ser anterior ao filho. A razão disto é que a *simultaneidade* não se refere propriamente aos *sujeitos*, mas só às *relações*. Diz S. Tomás: "Non est necesse in illis etiam relativis, quae sunt *simul natura*, quod *subiecta* sint naturaliter simul, sed *relationes solae*" (*De pot.*, q. 7, a. 8 ad 1). — Essa *simultaneidade* deve verificar-se não só nas relações *mútuas*, mas também nas *não-mútuas*, nas quais o extremo, que não tem em si o fundamento *real* e que só *extrínseca* ou *terminativamente* é *relativo*, se refere *atualmente* ao extremo, que tem em si o fundamento *real* e que é *intrínseca* ou *subjetivamente* relativo. Assim Deus, enquanto Deus, é anterior à criatura, mas, enquanto Criador, é *naturalmente simultâneo* com a criatura. A razão é evidente. Uma relação atual exige necessariamente a atual existência dos dois extremos. Diz S. Tomás: "Relatio *secundum actum* exigit duo extrema *in actu* existere" (In I *Sent.*, dist. 30, q. 1, a. 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 7 ad 6; *De pot.*, q. 7, a. 8 ad 1).

2 Essa propriedade é uma conseqüência da precedente e deve ser interpretada no mesmo sentido e na mesma proporção. Na verdade, se os *correlativos*, enquanto *tais*, são naturalmente simultâneos, devem ser também simultaneamente cognoscíveis, de modo que um não possa ser entendido, nem conseqüentemente definido, sem o outro. Assim Deus, Nosso Senhor, não pode ser conhecido, nem definido como *Criador*, sem que, ao mesmo tempo, seja conhecida a criatura. — Aqui duas advertências. — 1ª) Quem conhece um dos *correlativos*, conhece também o outro; mas *nem sempre* o conhece *perfeitamente*, porque, se sabe que existe, não sabe o que é ou quem é. Assim, sabendo que Pedro é pai, sabemos que deve ter um filho, mas nem

sempre conhecemos este filho. Dizemos — *nem sempre*; porque, se alguém conhecesse *perfeitamente* um dos *correlativos*, conheceria *perfeitamente* também o outro. — 2ª) Na relação *equipolente*, o conhecimento de um *correlativo* leva ao conhecimento não só da *existência*, mas também da *propriedade* do outro; ao passo que, na relação *não-equipolente*, o conhecimento de um *correlativo* só faz conhecer a *existência* do outro.

A *quarta* categoria ordena-se do modo seguinte. A *relação* é o gênero *supremo*, que se divide nas relações de *primeiro*, *segundo* e *terceiro gênero*, isto é, nas relações fundadas — na *unidade* e no *número*, — na *ação* e na *paixão*, — na *mensura* e no *mensurável*. — A relação do *primeiro gênero* divide-se em relação de *conveniência* e em relação de *desconveniência*. — A relação de *conveniência* subdivide-se em relação de *identidade*, de *igualdade* e de *semelhança*. — A relação de *desconveniência* subdivide-se em relação de *diversidade*, de *desigualdade* e de *dessemelhança*. — A relação de *desigualdade* compreende várias espécies, conforme as diversas proporções dos *números*, podendo ser relação do *dobro*, do *quádruplo*, etc. — A relação do *segundo gênero* divide-se em relação fundada na *ação* e em relação fundada na *paixão*. — A relação do *terceiro gênero* admite também divisões, pois a *mensura* pode ser um *objeto*, ou um *modelo*. Outras subdivisões são menos importantes.

*

Há relações *reais* não só nas criaturas, mas também em Deus. Mas as relações, em Deus, são infinitamente perfeitas, e, quando *opostas*, constituem e distinguem as Pessoas da SS. Trindade. Há igualmente uma relação entre o Verbo divino e a sua natureza humana. — Digamos alguma coisa acerca destes assuntos, difíceis para a inteligência, mas suaves para o coração.

I. Existem em Deus relações reais. — Ensina a Fé que, em Deus, há três Pessoas subsistentes na simplicíssima e *numericamente* única essência infinita, que se chamam **Pai**, **Filho** e **Espírito Santo**. O Filho procede do Pai (*Ego ex Deo processi*, Joan. VIII, 42): o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, como de único princípio. — Ora, onde há uma processão de origem, aí deve haver uma *relação*, e uma relação *real*, enquanto o termo *refere-se* ao seu princípio, e refere-se *realmente*, isto é, por uma natural necessidade, independentemente de toda a consideração da inteligência. Assim, as criaturas referem-se *realmente* a Deus, de quem receberam tudo o que possuem, embora Deas, que nada recebeu das criaturas, não lhes se refira *realmente*. E se o princípio comunicou a própria natureza ao termo e com este convém na mesma ordem, neste caso, em virtude da identidade da mesma natureza em ambos, a relação entre eles não só é *real*, mas é também *mútua*, enquanto também o princípio se refere realmente ao seu termo. É o que se verifica na SS. Trindade. O Filho, pelo fato de receber do Pai a natureza, deve ter com Ele uma relação *real*; o Espírito Santo, pelo fato de receber do Pai e do Filho a mesma idêntica natureza, deve ter uma relação *real* com um e com outro. Pela sua vez, o Pai, comunicando a própria natureza ao Filho, não pode deixar de ter uma relação *real* com Ele; assim como o Pai e o Filho, comunicando a própria natureza ao Espírito Santo, devem ter com Ele uma relação *real* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 1). — A relação *real* do Pai com o Filho é a *Paternidade*;

a relação *real* do Filho com o Pai, a *Filiação*; a relação *real* do Pai e do Filho com o Espírito Santo é a *Espiração ativa*; a relação *real* do Espírito Santo com o Pai e com o Filho é a *Espiração passiva*.

II. As relações divinas são subsistentes. — As relações divinas também podem considerar-se — enquanto denotam *ordem* ou *referência* ao termo, — e enquanto são coisas residentes *no* sujeito. Consideradas enquanto denotam *ordem* ou *referência* ao termo, as relações distinguem-se da substância *segundo a ração*; consideradas enquanto são coisas residentes *no* sujeito, identificam-se com a substância *segundo a realidade* e são *subsistentes*.

a) As relações divinas distinguem-se da substância *segundo a razão*. Uma coisa distingue-se de outra *segundo a razão*, quando o conceito de uma não é o conceito de outra. Ora, o conceito da *relação* não é o conceito da *substância*, ou *essência*; porque a *relação* denota uma *ordem* ou referência ao seu oposto, a qual não é denotada pela *substância* (a *substância* denota uma coisa *absoluta*). Logo, as relações divinas distinguem-se da substância ou essência *segundo a razão*. Diz S. Tomás: "Relatio existens in Deo difert ab essentia *secundum intelligentiae rationem*; prout in *relatione* importatur *respectus* ad suum oppositum, qui non importatur in nomine *essentiae*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 2). — Aqui devemos fazer uma advertência muito importante. As relações divinas distinguem-se da substância *segundo a razão*, enquanto no conceito de substância não se contém a *ordem* ou a *referência* a uma outra coisa, assim como se distinguem da substância a *ciência*, a *bondade*, a *onipotência*, e outros atributos *absolutos*, enquanto estes denotam uma perfeição, que a substância não denota. — Todavia, o modo, porque as relações *reais* se distinguem da substância, é diverso do modo, porque da mesma substância se distinguem os atributos *absolutos*. Porquanto, os atributos *absolutos*, embora se distingam, *segundo a razão* da substância, enquanto exprimem alguma perfeição, que a substância por si não exprime, contudo não se distinguem dela como se fossem *acidentes*, como se tivessem o caráter ou a nota de *qualidade*, pois que, como veremos, tudo o que em nós é *qualidade*, ou *acidente*, em Deus é *substância*. Por isso, em Deus, os atributos *absolutos* diferem da substância infinita, não como o *acidente* difere da *substância*, mas como a *espécie* difere do *gênero*, enquanto a *diferença* acrescenta ao *gênero* alguma coisa, que o próprio *gênero* por si não denota. Pelo contrário a *relação divina* distingue-se da substância infinita *segundo a razão*, não só enquanto exprime uma coisa, que a substância não exprime, mas também enquanto conserva o *caráter* ou a *nota distintiva da própria categoria*, que é a *ordem* ou a *referência*; de modo que o seu conceito, que exprime uma coisa *relativa*, permanece sempre oposto ao da *substância*, que exprime uma coisa *absoluta*, e divide-se sempre contra a *substância*. Portanto a distinção *de razão* entre as relações divinas e a substância infinita é *completa* ou *adequada*, visto que o *relativo* nunca se muda em *absoluto*, ao passo que a distinção entre os atributos *absolutos* e a mesma substância é *incompleta* ou *inadequada*, porque a qualidade, como qualquer outra propriedade, que entre nós é *acidente*, em Deus é *substância*. — Daí a razão porque a Deus só podemos atribuir a *substância* e a *relação*. Só essas duas coisas conservam em Deus o caráter ou a nota distintiva da própria categoria. (In I *Sent.*, dist. 33, q. 1, a, 1 ad 5). — Adverti-

mos também que essa distinção de *razão* ou *segundo a razão*, que admitimos entre as relações divinas e a substância infinita, não é um produto exclusivamente subjetivo da nossa inteligência. Tem ela o seu fundamento na realidade, enquanto na essência divina há sempre alguma coisa, a qual corresponde ao conceito da nossa inteligência. Verifica-se isto com respeito a todos os conceitos, que formamos de Deus; embora o que corresponde, da parte de Deus, aos vários, distintos e inadequados conceitos nossos seja uma única e simplicíssima coisa, — a essência infinita.

b) As relações divinas identificam-se com a substância *segundo a realidade*. É evidente. A relação finita, sendo uma coisa *acidental*, distingue-se *realmente* da substância, a que adere e com que forma um composto. Em Deus, infinito e simplicíssimo, não há e não pode haver coisa nenhuma *acidental*; tudo o que está em Deus, é Deus, é a sua essência, ou substância, a qual encerra todas as possíveis perfeições. Logo, as relações divinas identificam-se com a substância *segundo a realidade*. — Nem se diga que a relação, denotando *ordem* ou *referência* ao seu *oposto*, deve ser realmente *distinta* da *substância*. O *oposto*, para o qual a relação denota *referência*, não é a *substância divina*, que denota coisa *absoluta* e que não tem e não pode ter oposto, mas é o *correlativo*, isto é, o oposto da relação. — Se as relações divinas são, na *realidade*, uma e mesma coisa com a substância infinita, segue-se que os termos distintos das processões são exigidos pela própria essência divina, e por isso, repugna absolutamente um Deus, que não seja Pai, Filho e Espírito Santo. E é natural que, para nós, que não contemplamos intuitivamente a essência ou substância infinita, a Trindade das Pessoas seja um altíssimo mistério. — Identificando-se com a substância, as relações divinas são *subsistentes*, porque a substância infinita é o *próprio ser subsistente*. Todavia, a *subsistência* não compete à relação, enquanto é *relação*; porque, enquanto *tal*, é só princípio de oposição e de distinção, e não de subsistência; mas compete-lhe enquanto se identifica com o *absoluto*, que é a substância divina. — Resumindo tudo em poucas palavras, diremos que a *relação*, em Deus, é a própria substância sob o aspecto de *coisa relativa*, isto é, a *relação* é a própria substância, que é e enquanto é *Paternidade* no Pai, *Filiação* no Filho, *Espiração passiva* no Espírito Santo.

Vejamos agora as diferenças entre a relação *categórica* e a relação *divina*. Enumeramos as principais: — 1º) A relação *categórica* é um acidente inerente *na* substância; a *relação divina* é subsistente, é uma e mesma coisa com a substância. — 2º) A *categórica* distingue-se realmente do fundamento, ou da causa, que a produz; a *divina* não é produzida, mas resulta da infinita perfeição da essência. — 3º) A *categórica* é uma coisa acidental, *pela qual* a substância se refere ao termo; a *divina* é a própria substância, enquanto se refere intrinsecamente ao termo.

III. As relações divinas distinguem-se realmente uma de outra. — Em Deus existem várias relações reais. Ora, a relação, denotando uma *ordem* ou *referência* do sujeito ao termo, importa necessariamente uma *oposição*, e por isso, uma *distinção* entre os *correlativos*; de modo que a relação, que reside no sujeito, é *realmente* distinta da relação, que reside no termo. Logo, as relações divinas distinguem-se *realmente* uma de outra. Se as relações divinas não fossem *realmente* distintas entre si, a Trindade das Pessoas não seria *real*, ou segundo a *realidade*, mas seria *lógica*, ou segundo a *razão*. — É

claro que essa distinção *real* convém às relações divinas — não enquanto essas denotam uma coisa *absoluta*, isto é, não enquanto se identificam com a essência, — mas enquanto denotam uma coisa *relativa*, isto é, enquanto importam uma *ordem* ou *referência* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 3). — Nem vale dizer: duas coisas, idênticas a uma terceira, são idênticas entre si (*quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*); ora, a Paternidade e a Filiação são idênticas a uma terceira coisa, que é a essência; logo, são também idênticas entre si. A objeção não tem peso. Duas coisas são idênticas entre si, quando são idênticas a uma terceira sob *todos os respeitos*, segundo a *realidade* e segundo a *razão*, mas não são idênticas entre si, quando são idênticas a uma terceira segundo a *realidade*, mas não segundo a *razão*. Ora, como demonstramos, as relações divinas, se são idênticas à essência segundo a *realidade*, não o são segundo a *razão*, porque a essência denota uma coisa *absoluta* e as relações exprimem uma coisa *relativa*. Logo, as relações divinas não são *idênticas* entre si (*Sum. Th.*, l. c. ad 1). — Pelo exposto vê-se a razão porque, em Deus, a sabedoria, a bondade, e os outros atributos *absolutos* não se distinguem *realmente* entre si. Esses atributos não encerram, no seu conceito, uma *oposição relativa* (como a encerram as relações divinas), e por isso, são uma e a mesma coisa.

IV. Em Deus há só quatro relações reais. — As relações divinas só podem fundar-se nas *ações*, — não nas *ações transeuntes* (pois Deus não pode referir-se *realmente* às criaturas), — mas nas ações *imanentes*, que têm o princípio e o termo em Dons, e dão lugar às processões na própria essência divina. Tais processões são duas, — uma pela ação da inteligência, e é a processão do Verbo, — outra pela vontade, e é a processão do Espírito Santo. Cada processão dá origem a duas relações *reais* e *opostas* — uma residente no princípio, e outra no principiado. Na processão do Verbo, a qual é verdadeira *geração*, a relação do princípio com o principiado chama-se *paternidade*, e a relação do principiado com o princípio diz-se *filiação*. Na processão do Espírito Santo, a qual não tem nome próprio (e por isso, nem nome próprio têm as relações), a relação do princípio com o principiado chama-se *espiração*, e a relação do principiado com o princípio conserva o nome de *processão*. Logo, em Deus há só *quatro* relações *reais*, a saber: paternidade, filiação, espiração *(ativa)*, e processão *(espiração passiva)*. — Os termos *espiração* e *processão*, *quanto à coisa significada*, denotam as relações, ainda que, *quanto ao modo de significar*, denotem as *processões* ou as *origens* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 4).

V. As relações opostas constituem e distinguem as Pessoas divinas. — Diz S. Tomás: "Paternitas est persona Patris; filiatio persona Filii; processio persona Spiritus Sancti procedentis" (*Sum. Th.*, p. I. q. 30, a. 2 ad 1). — De fato, Deus é Trindade, porque na única essência divina há três Pessoas, que são Pai, Filho e Espírito Santo. Ora, a *pessoa*, como dissemos, denota *um indivíduo* de *natureza racional*, *subsistente*, *distinto* ou *incomunicável*. A *distinção*, ou *incomunicabilidade*, em Deus, não pode deixar de se fundar nas *relações* de *origem*, que subsistem na divina natureza e se identificam com ela. Por isso, a *pessoa*, em Deus, significa a *relação* enquanto subsistente na divina natureza: "Persona significat in divinis relationem ut rem subsistentem in natura divina" (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 1). — Todavia, nem cada relação divina constitui uma pessoa. Conforme definiu o Concílio de Florença, a distinção em Deus somente

existe onde se encontra uma *oposição* de *relação*: "In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat *relationis oppositio*". Logo, uma distinção real nas Pessoas divinas deve fundar-se — não no que elas têm de *absoluto* (aliás as três não seriam dotadas da mesma essência), — mas nas suas *relações opostas* (*Sum. Th.*, p. I, q. 36, a. 2). Ora, as relações *opostas*, em Dens. são três, a saber: a *paternidade*, a *filiação* e a *processão*. Por isso, há só três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. Na verdade, a processão pela *inteligência* dá origem a duas relações, que são a *paternidade* e a *filiação*. Essas duas relações são naturalmente *opostas* entre si, porque repugna que uma pessoa seja pai e filho de si mesmo, e por isso, constituem e distinguem duas pessoas, que são o Pai e o Filho. — A processão pela vontade dá origem a duas outras relações, que são a *espiração (ativa)* e a *processão (espiração passiva)*. Essas duas relações são também opostas entre si, porque o principiado não pode identificar-se com o princípio, e por isso, o sujeito, em que reside a *espiração*, deve ser realmente distinto do sujeito, em que reside a *processão*. Todavia, a *espiração*, se é oposta à *processão*, não é oposta nem à paternidade, nem à filiação; e não só não é oposta, mas é muito conatural a essas duas relações, porque Pai e Filho devem *espirar* um termo comum, que seja vínculo de união e que Eles possam chamar: *o nosso amor*. Se a *espiração* não é oposta nem à paternidade, nem à filiação, deve ela residir no Pai e no Filho (porque em Deus tudo é comum, quando não há oposição de *relação*), e não constitui uma outra pessoa, distinta do Pai e do Filho. — A *processão*, porém, não pode residir nem no Pai, nem no Filho, não porque o Pai e o Filho são o sujeito da paternidade e da filiação, mas porque são o sujeito da *espiração*, e por isso, deve constituir e distinguir uma terceira pessoa, que é o Espírito Santo. — A processão do Espírito Santo é admiravelmente bela, como a do Filho. O Pai, gerando o Filho, comunica-lhe toda a substância divina, à exceção da paternidade, e portanto comunica-lhe também o poder ser *princípio* do Espírito Santo; e esse princípio é *único*, porque o Pai e o Filho são uma e a mesma coisa em tudo, que não envolva oposição de *relação*. — Concluímos com o Apóstolo predileto: "*Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi três unum sunt*" (I *Ioan.*, V, 7).

VI. As três Pessoas divinas são iguais. — A igualdade refere-se à perfeição. As três Pessoas divinas são igualmente perfeitas, porque todas três possuem a mesma essência infinita. — Nem uma desigualdade poderia derivar das *relações*, das quais uma é distinta de outra. De fato, a *relação*, considerada enquanto é uma *ordem* ou *referência*, não denota e não importa uma perfeição, mas unicamente uma relativa oposição e distinção. Isto não quer dizer que a *relação*, enquanto exprime *referência*, não seja uma *realidade*; mas quer dizer que a realidade, que é própria da *relação*, considerada enquanto exprime *referência*, não é distinta, *nem segundo a razão*, da realidade, que é própria da *relação*, considerada enquanto, na realidade, se identifica com a essência, porque, como dissemos, *uma e a mesma essência é paternidade no Pai, é filiação no Filho, é processão no Espírito Santo*. Com razão diz S. Tomás: "Em Deus a igualdade e a semelhança considera-se em ordem ao que é *essencial*, nem pode admitir-se desigualdade ou dessemelhança pela distinção das relações. A paternidade, portanto, é dignidade do Pai, como também é essência do Pai: porque a dignidade é absoluta e pertence à essência. Portanto, assim como a mesma essência, que no Pai é paternidade, no Filho

é filiação, assim também a mesma dignidade, que no Pai é paternidade, no Filho é filiação. Quão grande é a dignidade do Pai, tão grande é a do Filho. Nem do fato de o Pai ter a paternidade, se segue que a deve ter também o Filho: pois passa-se do *absoluto* para o *relativo*. Na verdade, uma e mesma é a essência e dignidade do Pai e do Filho, mas no Pai tem a relação de quem dá, e no Filho tem a relação de quem recebe" (*Sum. Th.*, p. I, q. 42, a. 4 ad 2). — O que o Angélico Doutor diz do Pai e do Filho deve aplicar-se ao Espírito Santo. É perfeição do Pai e do Filho o poder comunicar a natureza divina ao Espírito Santo, assino como é perfeição do Espírito Santo o poder receber essa natureza. Uma e outra perfeição não diferem entre si quanto à *grandeza* e *dignidade*, mas só diferem quanto à *relação*, que não constitui desigualdade. O Espírito Santo tem a mesma essência, o mesmo poder do Pai e do Filho; mas daí não se segue que possa *espirar* outra pessoa. A essência, o poder, etc., são coisas *absolutas*, e o que é *absoluto* convém a todas as Pessoas, ao passo que *espirar* significa uma coisa *relativa*, e só convém à Pessoa, em que reside a respectiva relação. Por isso, quando do fato de o Espírito Santo possuir a mesma essência, o mesmo poder do Pai e do Filho, se quer deduzir o poder espirar outra pessoa, passa-se do *absoluto* para o *relativo*, e entra-se no caminho do erro. — O que deixamos dito indica o modo de resolver a seguinte dificuldade: "A paternidade existe no Pai, e não no Filho: ora, como a paternidade é uma perfeição, deve concluir-se que o Pai tem uma perfeição, que o Filho não tem". Diremos pois — que, embora o Filho não tenha a paternidade, enquanto essa é uma *relação*, contudo possui o princípio, de que a paternidade tira toda a sua perfeição e que é a essência — e que a paternidade é uma perfeição, não enquanto denota *ordem* ou *referência*, mas enquanto importa identidade com a essência ou substância divina, — identidade, que não é própria de uma só relação, mas é comum a todas. Por isso, não pode concluir-se que ao Filho falta uma perfeição, de que o Pai é dotado.

O que são, pois, as *relações* em Deus? Não são abstrações vazias, não são estéreis construções da Metafísica: são substâncias, são pessoas, são a família, a sociedade, a bem-aventurança de Deus. Agora não vemos como é que o Pai, entendendo-se a si mesmo, gera o Filho, e como é que o Pai e o Filho, amando-se, espiram o Espírito Santo; mas vê-lo-emos um dia, quando, ao despontar da luz celeste, cair o véu, que hoje nos encobre tanta beleza e tanta glória.

VII. Relação entre o Verbo divino e a sua natureza humana. — Além dessas inefáveis relações entre as divinas pessoas, há uma outra admirável relação entre o Verbo divino e a sua natureza humana. Como a Fé ensina, o Verbo divino, na plenitude dos tempos, uniu a si mesmo a nossa natureza, na unidade de Pessoa. A união importa necessariamente uma certa relação entre a Pessoa, que assumiu, e a natureza, que foi assumida. Tal relação — é *real* da parte da natureza, que foi assumida; porque essa, elevada à subsistência divina, recebeu uma perfeição, que não lhe era devida, e mudou: — ao passo, que da parte da Pessoa, que assumiu, é apenas *lógica*, porque essa Pessoa, estendendo a própria subsistência à natureza humana, não adquiriu nenhuma perfeição; e não mudou, como não muda o sol, quando começa a iluminar um objeto, que estava na sombra. — Mas não devemos

175. A relação e a ordem. — Com a idéia de *relação* liga-se a de *ordem*; porque as coisas são *ordenadas*, quando conservam as *relações*, que lhe são próprias. — Digamos alguma coisa acerca da *ordem*, das suas *espécies*, *causa* e *critério*.

a) *Ordem.* — *Ordem* é a *conveniente disposição de vários entes para um fim comum.* — São, pois, *três* os *elementos* da *ordem*: a *pluralidade dos entes*, a *unidade do fim*, e a *conveniente disposição* dos entes para o fim.

b) *Causa da ordem.* — *Causa da ordem* só pode ser um ser inteligente, que percebe a relação entre os vários entes e o fim comum. De fato, sem esta percepção, não se efetua uma disposição conveniente. Ora, só um ser inteligente conhece a relação entre os vários entes e o fim comum; porque essa relação é uma coisa abstrata, e só a inteligência percebe o abstrato. Logo, só um ser inteligente pode ser *causa* da *ordem*.

c) *Espécies de ordem.* — A *ordem* é *diversa* segundo a diversidade do *fim* e dos *entes ordenados*. Assim distinguimos — a ordem *natural* e *sobrenatural*, conforme o *fim* é *proporcionado* ou *superior* às exigências da natureza, — a ordem *física*, *lógica*, *moral*, conforme se considera nos entes naturais, ou nos atos da inteligência, ou nos atos da vontade.[1]

d) *Critério da ordem.* — O *critério*, que regula e dirige a disposição de vários entes, deve deduzir-se do *fim*; porque uma coisa é *ordenada*, quando tende para o seu *fim*.[2]

---

daí concluir que o Verbo divino só *logicamente* é *homem*; porque, para Ele ser *realmente* homem, ou para a denominação de *homem* ser *real*, basta que a natureza humana esteja *realmente* unida à sua Pessoa, ou que essa natureza se refira *realmente* à Pessoa, embora a *relação* do Verbo com a natureza seja apenas *lógica* (*Sunt. Th.*, p. III, q. 2, a. 7; q. 16, a. 6 ad 2).

1 Divide-se também a *ordem* — em *individual*, *doméstica*, *política*, *social*, *internacional*, etc., conforme o *fim* é próprio de um indivíduo, ou de uma família, ou de uma cidade, ou de toda a nação, ou de todo o gênero *humano*, — e em *estática*, *dinâmica*, etc., conforme os entes são *substâncias*, ou *forças*. — Outras espécies fundam-se na *disposição*, e temos tantas ordens, quantos são os modos, porque uma coisa é e se diz *anterior* a uma outra. Se esta *anterioridade* se refere ao *tempo*, temos a *ordem cronológica*, — se se refere ao *lugar*, temos a *ordem local*, — se ao *fim* ou à *intenção*, temos a *ordem final* ou *intencional*, — se ao *princípio*, temos a ordem *causal*, etc.

2 Os *fins* são, às vezes, múltiplos, e uma coisa, que é ordenada com relação a um fim, é desordenada com relação a outro fim. Todavia, uma coisa diz-se e é *absolutamente* ordenada, quando está convenientemente disposta com relação ao fim, para o qual *deve* naturalmente tender.

ARTIGO V
Quinta e sexta categoria — Ação e Paixão

176. Ação e paixão. — *Ação* é o *acidente, pelo qual a substância produz alguma coisa*; ou, mais brevemente: é o *exercício da potência ativa*. — *Paixão é o acidente, pelo qual a substância recebe em si a ação de um agente*; ou mais brevemente: *é o exercício da potência passiva*. — A *potência* e o seu *exercício* são dois *acidentes*, que não existem em si, mas na *substância*; porque é sempre a substância, que, por meio das suas *potências*, ou *faculdades*, produz uma *ação*, ou sofre uma *paixão*. — Desse modo a *ação* e a *paixão* derivam — *proximamente* da *potência*, — e *remotamente* da *substância*.[1]

---

1 Analisando um fato, por exemplo, o *aquecimento da água*, encontramos nele *sete* elementos, a saber: — 1º) o *agente*, isto é, o princípio, que produz o fato, por exemplo, o *fogo ardente*; — 2º) a *potência ativa*, isto é, a *força* ou *energia*, pela qual o agente proximamente opera, por exemplo, a força de aquecer; — 3º) a *ação*, isto é, o *exercício* dessa força ou energia, por exemplo, o aquecimento *ativo*, que é o aquecimento considerado no *agente*; — 4º) o *paciente*, isto é, a *substância*, que recebe a ação do agente, por exemplo, a *água*; — 5º) a *potência passiva*, isto é, a *capacidade*, que tem o paciente de receber a ação do agente; — 6º) a *paixão*, isto é, a própria *recepção* da ação, por exemplo, o aquecimento *passivo*, que é o aquecimento considerado no *paciente*; — 7º) o *efeito*, isto é, a coisa produzida pela ação do agente, por exemplo, o calor, que foi produzido na água e que persevera, embora acabe a paixão.

A *ação* é o exercício da *potência ativa*, e a *paixão* é o exercício da *potência passiva*. — Toda a potência refere-se naturalmente à *ação*, e não se concebe potência, que não opere. Mas a potência, — às vezes, opera e pela sua operação transmuta o objeto, — outras vezes, não opera senão depois de ter sido transmutada ou movida a operar pelo próprio objeto. No primeiro caso, a potência chama-se *ativa*; no segundo, *passiva*. Diz S. Tomás: "Potentia *activa* est principium agendi in aliud; potentia vero *passiva* est principium patiendi ab alio" (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 1). — A *ação*, por ser o exercício da potência *ativa*, é intermedia entre a *potência* e o *efeito*, assim como a *potência* é intermedia entre a *substância* e a *ação*; e chama-se também *ato segundo* da essência ou natureza, enquanto pressupõe a *forma*, que é o *ato primeiro* da mesma essência. — A *paixão*, por ser o exercício de uma *potência*, supõe e exige que o paciente, embora seja o termo do *ação*, possua uma capacidade ou disposição para receber a ação do agente, ou o efeito da ação do agente. — Por isso, aqui a *paixão* toma-se num sentido muito lato, e atribui-se a todo o ente que passa da potência para o ato, isto é, que recebe um ato ou uma forma, para a qual estava em potência. Escreve S. Tomás: "Dicitur aliquis *pati* communiter ex hoc solo quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia; secundum quem rnodum omne quod exit de potentia in actum potest dici *pati*, etiam cum perficitur (*Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 2). Podemos, pois, dizer que a *paixão* é o *ato do paciente, enquanto é paciente, pelo qual esse recebe uma forma*.

177. Espécies da ação. — A *ação* divide-se principalmente em — *instantânea* e *sucessiva*, — *imanente* e *transeunte*.

a) *Ação instantânea e sucessiva*. — É *instantânea*, quando se exerce num momento e sem movimento algum, de modo que o efeito, ao mesmo tempo em que se faz, está feito; tal é a *criação*. — É *sucessiva*, quando não se exerce num instante, mas desenvolve-se num movimento, de modo que o efeito só se produz no termo do movimento; tal é o *aquecimento da água*.[1]

b) *Ação imanente e transeunte*. — É *imanente* quando o efeito permanece no próprio agente, de modo que o princípio e o termo da mesma ação existem no mesmo sujeito; tal é o *pensamento*, que tem o princípio e o termo na inteligência. — É *transeunte*, quando o efeito se encontra fora do agente, de modo que o princípio e o termo da mesma ação existem em diversos sujeitos; tal é *aquecimento da água*, que tem o princípio no fogo e o termo na própria água. — A ação *imanente* aperfeiçoa o sujeito, de que deriva; a *transeunte* aperfeiçoa o sujeito, que a recebe. — A ação *transeunte* importa, na sua tendência para o termo, um movimento, e constitui uma categoria especial.[2]

---

1 A ação, que se exerce *sem movimento*, é *instantânea*; a ação, que se exerce *com movimento*, é *sucessiva*. Porquanto, entre os dois termos do movimento há uma certa distância, de modo que há uma sucessão no movimento, e o sujeito não passa de um termo para outro senão gradualmente.

2 Diz S. Tomás: "Duplex est actio: una quae transit in exteriorem materiam, at calefacere et secare: alia quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis" (Sum. Th., p. I, q. 18, a. 3 ad 1). — Esta divisão é exata. A ação da criatura, por importar uma passagem da potência para o ato, consiste num movimento. Esse movimento deve ter o princípio distinto do termo; aliás teríamos um movimento imóvel. O princípio e o termo podem encontrar-se — ou no mesmo sujeito — ou em diversos sujeitos. Se se encontram no mesmo sujeito, a ação é imanente, — se em diversos, é transeunte. — Na ação imanente, o agente e o paciente são um e mesmo ente, enquanto a ação é recebida no próprio princípio, de que deriva. Por isso, esta ação aperfeiçoa o agente, enquanto ela é um ato da energia própria do agente, e enquanto o efeito, que deriva do exercício dessa energia, permanece integralmente no mesmo sujeito. — Na ação transeunte, o paciente distingue-se do agente, a ação não se circunscreve nem se com¬pleta integralmente no agente, mas desliza de algum modo e deriva para o paciente, produzindo neste uma nova determinação, um novo ato de ser. É por isto que a ação se diz recebida no paciente; pois essa ação não poderia produzir nada no paciente, se não fosse nele recebida.

A ação, que se coloca nesta categoria, não é a imanente, mas é a transeunte. Porquanto, a ação categórica, ou predicamental, é o acidente, pelo qual a substância produz alguma coisa, e por isso, é e se denomina causa. Ora, a causa é e diz-se tal — não por aquela sua ação, que perma¬nece nela, — mas por aquela ação, que sabe dela e atua no paciente; assim dizemos que o fogo aquece, não enquanto é dotado de calor, mas enquanto o seu calor passa para a água. Por isso, a ação categórica é uma certa emanação ou derivação do agente para o paciente, enquanto este é uma coisa externa. — A ação imanente, que se refere ao próprio sujeito, de que deriva, pertence à categoria da qualidade, e propriamente àquela espécie, que se chama disposição. — Diga-se o mesmo com relação à paixão, que, como dissemos, é o efeito da ação, isto é, é a recepção da realidade, produzida pela ação. De fato, se na categoria da ação colocamos só e toda a ação transeunte, também na categoria da paixão devemos colocar só e toda a paixão transeunte, isto é, só e toda a paixão, que deriva da ação transeunte, isto é, que deriva do agente e é recebida no paciente. Por isso, essa categoria não abrange a recepção de todo e qualquer efeito, mas só a recepção de um efeito, produzido por uma causa externa. Na verdade, a paixão não significa apenas a recepção de um ato ou de uma forma, mas significa a recepção do ato, enquanto o ato deriva de um agente externo; assim, dizemos que a água está sendo aquecida, não enquanto tem em si o calor, mas enquanto esse calor lhe deriva do fogo.

Leibniz, seguido pelos Kantistas e pelos modernos imanentistas, disse que a ação transeunte, nas criaturas, repugna. Em abono dessa sua opinião, o escritor alemão produziu várias razões, que podem reduzir-se às duas seguintes: — 1ª) Se um ser pudesse operar ou atuar noutro, ope¬raria onde se não encontra: o que é absurdo; — 2ª) Se um ser pudesse operar ou atuar noutro, o primeiro perderia uma qualidade, que por isso, havia de emigrar do próprio sujeito para outro: o que também é absurdo.

Respondemos que a ação transeunte, muito longe de repugnar, é um fato, averiguado pela experiência interna e externa. — Está averiguado pela experiência interna; porque sabemos — que a alma influi no corpo, e o corpo na alma, — que uma parte do corpo atua noutra parte, — que a nossa ação se exerce sobre as coisas externas, e estas exercem a sua ação sobre nós, etc. — Está averiguado pela experiência externa, porque vemos que o fogo aquece a água, a água apaga o fogo, o artista grava no mármore uma forma da sua imaginação, etc. — Se não se admite a ação transeunte, devem admitir-se as seguintes conseqüências, tão falsas quão funestas: — 1ª) que a ação mútua entre as coisas criadas não passa de uma ilusão; — 2ª) que nenhuma ciência natural, por falta da ação dos objetos nos nossos sentidos, pode ser objetiva; — 3ª) que uma Revelação externa é impossível. Daí o subjetivismo e o imanentismo.

As razões de Leibniz são muito fúteis. — Quanto à primeira, devemos negar o suposto, isto é, que, se se admitisse a ação transeunte, um agente operaria onde se não encontra. Como veremos, o agente deve estar unido ao paciente; mas não é preciso que lhe esteja unido pela própria substância, basta que lhe esteja unido pela própria virtude ou energia. Assim o sol, para iluminar a terra, não deve estar unido com ela pela própria massa, mas basta que lhe esteja unido pela sua energia, enquanto a sua luz toca a terra por meio e através do éter. Escreve S. Tomás: "Oportet omne agens

178. A cada ação corresponde uma paixão. — A cada *ação* corresponderá uma *paixão*, se a *ação* importar a *produção* de uma forma ou de um efeito num sujeito externo, e se a *paixão* importar a *recepção* dessa forma ou desse efeito nesse sujeito. Ora, a *ação* importa efetivamente a *produção* de uma forma ou de um efeito num sujeito externo, e a *paixão* importa a *recepção* dessa forma ou desse efeito nesse sujeito, como resulta da natureza da *ação* e da *paixão*. Logo, a cada *ação* corresponde uma *paixão*.[1]

179. A ação e a paixão são, na realidade, um e mesmo ato.

a) A *ação* e a *paixão* serão, *na realidade*, um e mesmo ato, se a *paixão* importar aquele mesmo ato, que a *ação* importa: o que é evidente. Ora, a *paixão* importa realmente aquele mesmo ato, que a *ação* importa; assim a iluminação, que tem por sujeito a terra, é a mesma iluminação, que tem por princípio o sol, de modo que por um e mesmo ato o sol ilumina e a terra é iluminada. Logo, a *ação* e a *paixão* são, *na realidade*, um e mesmo ato.

---

conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere... Nullius, agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per medium agit" (Sum. Th., p. I, q. 8, a, I-2 et ad 3). — Quanto à segunda, negamos também o suposto. Na verdade, supõe-se que a ação transeunte consiste em que o agente destaque da própria substância uma qualidade acidental, para a comunicar ao paciente. Ora, não é assim. A ação transeunte consiste em que o agente estimula ou excita a atividade do paciente, que, determinado, adquire, efetivamente e pela sua própria força, uma qualidade, para qual estava em potência. Assim o mestre não transmite aos discípulos a própria ciência, mas excita, dirige, pelas suas palavras, a inteligência deles, de modo que chegam aperceber, pela sua própria virtude ou força, uma verdade, que antes não percebiam, mas que podiam perceber. — Em poucas palavras: a ação do agente no paciente não se explica pela teoria da emissão e da simples recepção passiva, mas pela da excitação e da reação. A potência do paciente não é sempre e meramente passiva, é também, muitas vezes, ativa, e opera uma reação, proporcionada à índole do próprio paciente. (Cf. C. Gent., III, 69).

1 Quando a *ação* se exerce sobre um sujeito, ou sobre uma matéria, para a transformar ou modificar de algum modo, esse sujeito, ou essa matéria, não pode deixar de receber em si tal transformação, ou modificação. Por isso, só à ação *criadora* não corresponde nenhuma paixão, porque só a criação não pressupõe o sujeito, que receba a forma ou o influxo do agente. — Portanto a ação e a paixão, o agente e o paciente, são coisas relativas, uma supõe outra. Não pode haver agente sem paciente, nem paciente sem agente. Esta mútua relação, se não exige a identidade da ação e da paixão na *essência*, exige a identidade de ambas no *ato*, de modo que uma e outra sejam um e mesmo ato.

b) O ato do agente, que é a *ação*, e o ato do paciente, que é a *paixão*, serão, na *realidade*, um e mesmo ato, se o movimento do motor for uma e a mesma coisa com o movimento do móvel; porque o agente está para o paciente, como o motor está para o móvel. Ora, o movimento do motor é uma e mesma coisa com o movimento do móvel; porque o movimento, que é recebido no móvel, é o próprio movimento, que foi produzido pelo motor. Logo, a *ação* e a *paixão* são, na realidade, um e mesmo ato.

Dissemos — *na realidade*; visto que, *segundo a razão*, a *ação* e a *paixão* são *diferentes aspectos* do mesmo ato, pois a *ação* importa o ato, enquanto *deriva* do seu *princípio*, e a *paixão* importa o ato, enquanto é *recebido* no seu *termo*.[1]

---

1 A conclusão — que a *ação* e a *paixão* são na realidade um e mesmo ato — funda-se na teoria do *ato* e da *potência*. A *ação* refere-se à *paixão*, como o *ato* à *potência*; porque o agente, pela sua *ação*, comunica uma forma, ou qualidade, e o paciente, pela sua *paixão*, recebe essa forma, ou essa qualidade. Ora, como da união do ato com a potência resulta uma só coisa, segue-se que a *ação* e a *paixão* constituem um só ato. *Na realidade*, o *exercício* da potência *ativa* é o próprio *exercício* da potência *passiva*, a *ação* é a própria *paixão*. Por isso, diz S. Tomás que o sentido *em ato* (isto é, enquanto *atuado* pelo sensível) é o próprio sensível *em ato* (isto é enquanto *atualmente* percebido), porque do sentido e do sensível resulta um único ser (na ordem *intencional*), composto de *ato* e de *potência* (o *sensível* é *ato*, o *sentido* é *potência*): "Sensus in actn est sensibile in actu, quia ex utroque fit num, sicut ex actu et potentia" (*Sum. Th.*, p. I, q. 55, a. 1 ad 2). — Esse único ato, constituído pela *ação* e pela *paixão*, é o próprio ato do agente, enquanto recebido no paciente. O paciente, como tal, não produz um novo ato, diferente do ato, produzido pelo agente; o ato do paciente consiste em receber o próprio ato do agente. Desse modo, a *ação* e a *paixão*, embora sejam coisas diversas no seu conceito, contudo convêm entre si pela *identidade* do ato. Assim, a iluminação da nossa terra é uma só coisa, um só ato; e esse único ato importa a ação de um agente, que é o sol, e a paixão de um paciente, que é a terra. O sol não poderia produzir o seu efeito, que é o de iluminar, se não houvesse um sujeito, capaz de ser iluminado; nem a terra poderia ser iluminada, se não houvesse um princípio, capaz de iluminar. Portanto uma e a mesma iluminação, — enquanto é *produzida* pelo sol, é e diz-se *ação* do sol, ou iluminação *ativa*, — enquanto é *recebida* pela terra é e diz-se *paixão* da terra, ou iluminação *passiva*. — Tal é a doutrina dos grandes mestres, que são *Aristóteles* (*Phys.*, l. III) e *S. Tomás* (in h. 1.). Diz o Angélico: "Eadem actio est eius quod agitur et movetur, et eius quod agit et movet" (*Sum. Th.*, 2a-2ae, q. 90, a. 3).

Esta verdade, tão profunda é importante, tornar-se-á mais clara, se considerarmos que, segundo um antigo axioma, o ato do agente se encontra no paciente: *actus agentis est in passo*. É esse um ponto capital. A *ação*, ou o ato do agente, pode considerar-se sob um dúplice aspecto: *como o exercício e o complemento da potência ativa, e como uma atualidade produtora de um efeito*. Considerada como o *exercício* e o *complemento*

da potência ativa, a *ação* encontra-se no *agente*; porque a atividade do agente, sendo uma perfeição intrínseca da potência ativa, informa e aperfeiçoa o mesmo agente, e por isso, deve encontrar-se nele, como no seu próprio sujeito. Considerada como uma *atualidade produtora do efeito*, a *ação* deve encontrar-se no *paciente*; porque a causa deve estar aí, onde produz o efeito, e a *ação* produz o efeito no paciente e aperfeiçoa o paciente. — Além disso, se a *ação transeunte* (é esta que, como dissemos, constitui uma categoria) não se encontrasse no paciente, como no seu termo, não seria, como é, uma coisa diversa da *ação imanente*. Assim a ação iluminadora do sol, — se se considera como um exercício da energia solar, encontra-se no próprio sol, — mas se se considera como o princípio do efeito, encontra-se necessariamente na terra. Diz Aristóteles: "Agentis moventisque operatio in ipso patiente suscipitur atque inest" (III *de anima*, text. 138). E S. Tomás: "Licet *actio* sit ab *agente* ut *a quo* (i. e. ut a *principio*), est tamen in *patiente*, tamquam *recepta in eo*" (In III *Phys.*, l. 5). Concluímos — que a *ação*, se está no agente, como no seu *princípio*, está no paciente, como no seu *termo*, — e que a *ação* e a *paixão* se encontram reunidas num só e mesmo ato.

O ato do agente, quando é recebido no paciente, não muda de natureza, embora se deva acomodar a capacidade do próprio paciente. — Desenvolvamos esse ponto. Nas coisas criadas distinguimos a potência *ativa* e a potência *passiva*, isto é, a potência de *fazer* e a potência de *receber*. A potência *passiva* pode ser meramente *passiva*, e então limita-se a receber o ato da potência *ativa*, isto é, o ato do agente, sem lhe acrescentar nada; e por isso, o paciente torna-se semelhante de algum modo ao próprio agente, segundo o velho axioma: todo o agente produz o efeito semelhante a si mesmo, ou o agente torna semelhante a si mesmo o paciente — *omne agens agit sibi simile*. A razão é evidente. Todo o agente opera em virtude da sua forma intrínseca e substancial, e por isso, o seu ato é a expressão, a manifestação natural dessa forma. Diz S. Tomás: "De natura agentis est, ut agens agat sibi simile; quum unumquodque agat secundum quod est actu" (*C. Gent.*, I, 29). Sendo o ato a expressão e a semelhança do agente, é claro que receber esse ato por um modo meramente *passivo* é receber a semelhança do mesmo agente. — Se o agente torna semelhante a si mesmo o paciente, segue-se que o agente só pode operar num ser, que lhe é dessemelhante, e enquanto é dessemelhante; de onde o axioma: *agens non agit in simile*. — Se, porém, a potência não é meramente *passiva*, mas é também *ativa*, então temos o fenômeno, que se chama *reação*. O artista toca a harpa, e esta despede notas melodiosas. Nesse caso, o agente não é a causa, que *produz* esse fenômeno, mas é apenas a causa, que *excita* ou *provoca* a latente atividade do paciente e o determina à *reação*. A *reação* faz-se em conformidade com a natureza do paciente, e esse produz operações diferentes das do agente, que o impressionou, e até superiores (assim as nossas faculdades perceptivo-sensitivas, provocadas pela impressão de um objeto material, produzem atos superiores aos do próprio objeto material). Portanto a reação é sempre conforme à natureza do paciente, que reage, e não à natureza do agente, que a provocou. A razão é sempre a mesma: todo o agente produz uma coisa, que lhe é semelhante. Logo, o ato do agente, quando é recebido no paciente, não muda de natureza, mas permanece sempre semelhante ao agente, embora possa provocar uma *reação*, semelhante ao paciente. — Todavia, o ato do agente, se, quando recebido no paciente, não muda de natureza, contudo

deve acomodar-se à capacidade do mesmo paciente; de modo que o paciente não receberá o ato, se não for capaz de o receber, e, se o for, recebê-lo-á na proporção da sua capacidade, de um modo mais ou menos adequado. Diz o axioma: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Assim a água, quando recebida numa garrafa de vidro, embora não mude de natureza, contudo é recebida numa certa medida, que é a capacidade da própria garrafa. (*De anima*, q. 1, a. 10 ad 14).

Os principais *axiomas*, que se referem à *ação* e à *paixão*, e que são o resumo do que deixamos dito, são os seguintes: — 1º) *a ação e a paixão são um e mesmo ato*; — 2º) *não pode haver paciente sem agente, e vice-versa*; pois repugna uma *paixão* sem *ação*; — 3º) *o agente produz uma coisa semelhante a si mesmo*, e por isso, *não pode operar no que lhe é semelhante, enquanto tal*, porque não pode tornar-se semelhante o que já o é; — 4º) a *ação está* no *agente e* no *paciente*, mas por um modo diverso, pois no *agente* está como no seu *princípio*, e no *paciente* como no seu *termo*.

*

A *ação* e a *paixão* são um e mesmo ato, e também são *um e mesmo movimento*. Diz S. Tomás: "Actio et passio non sunt duo motus, sed unus et idem motus" (In III *Phys.*, l. III). A *ação* é o ato do *motor*, a *paixão*, é o ato do *móvel*. O *agente* é o *motor*, o *paciente* é o *móvel*. — Como é que a *ação* e a *paixão* podem ser *um e mesmo movimento?* A resposta é fácil e breve, e encontra-se no que acabamos de expor.

Como, porém, a doutrina do *movimento* é muito importante e necessária para a solução de muitas questões, — primeiramente daremos umas noções relativas à *natureza* do *movimento*, aos seus *elementos*, às suas *espécies*, ao seu *sujeito*, às *condições* do seus extremos, à sua *unidade* e *distinção*, à sua *recepção* no *móvel*, — e depois provaremos que o ato do *motor* e o do *móvel* são *um e mesmo movimento*.

I. Movimento. — São várias as definições do *movimento*, tomado *no sentido próprio*. — Apresentamos as principais.

a) *Movimento* é "a atual tendência de um ser móvel para um termo externo". Para isso, notamos que, muitas vezes, as coisas não adquirem a sua forma num instante, mas gradual e progressivamente, passando do imperfeito para o perfeito. Portanto, o *movimento* — e a *tendência*, porque o ser que se move não alcançou o termo, mas propende para ele, — é a tendência de *um ser móvel*, porque o ser *imóvel* não *tende*, mas está, — é a tendência *atual*, porque não pode dizer-se que se move um ser, quando tem apenas uma tendência *potencial*, ou só a *potência* de se mover, — é a tendência *para um termo*, porque o ser que se move, move-se para alguma coisa, que lhe falta, e esta é o seu *termo*, — é a tendência para um termo *externo*, porque o *movimento* não se aplica propriamente às ações *imanentes*, mas só às ações *transeuntes*.

b) *Movimento* é também "o ato do ente em potência, enquanto em potência: *actus entis in potentia, quatenus in potentia*". É a definição de Aristóteles, recebida por S. Tomás. Parece escura esta definição, mas uma pequena explicação bastará para a mostrar clara. Um ente pode achar-se — ou *todo em potência*, sem nenhuma redução ao ato, tal é a água fria, que pode adquirir o calor, mas atualmente não tem nada de calor, — ou *todo em ato*, quando adquiriu a forma ou a perfeição completa, tal é a água,

quando chegou ao mais alto grau de calor, — ou *parte em ato* e *parte em potência*, tal é a água, que começou a aquecer, mas ainda não atingiu o grau de calor, que lhe se quer dar. Quando o ente está *todo em potência*, não se move; quando está *todo em ato*, deixou de se mover; quando está *parte em ato* e *parte em potência*, então e só então é que se move. Por isso, o *movimento* — não é a *potência no ente em potência*, — nem é o *ato do ente em ato*, — mas é o *ato do ente em potência, enquanto em potência*. É *ato*, porque o ente, que se inove, já saiu da sua absoluta *potencialidade*, já começou a adquirir alguma coisa da *atualidade* da forma, — mas é ato do ente *em potência*, porque o ente, que se move, tende para o seu termo, mas ainda o não atingiu, — é o ato do ente em potência, *enquanto em potência*, porque o movimento consiste própria e essencialmente nesse estado de *potencialidade*, nessa, tendência sucessiva e contínua para um ato ulterior, de modo que se cessasse, ainda que por um instante, essa tendência para o termo, o ato, ainda que imperfeito, deixaria de ser *movimento*.

c) *Movimento* é também "o ato de um ente móvel, enquanto é móvel: *motus est actus mobilis, inquantum est nobile*". É a definição dos dois mestres, e coincide com a precedente. O ente móvel, enquanto *tal*, é um ente *em potência*, e o *motor*, enquanto *tal*, é um ente *em ato*.

Dissemos — no *sentido próprio* porque o *movimento* toma-se em vários sentidos. No sentido mais lato, o *movimento* denota toda e qualquer operação, mesmo *imanente*; assim chama-se *movimento* não só o ato da nossa inteligência, mas também a operação divina, em que não há nenhum movimento, nenhuma passagem da potência para o ato (*Sum. Th.*, p. I, q. 9, a. 1 ad 1). — No sentido menos lato, o *movimento* indica toda a mudança, corpórea e incorpórea; assim dizemos que Deus é *imóvel*, enquanto é *imutável*, e que toda a criatura é *móvel*, enquanto está sujeita a *mudanças*. — No sentido próprio, o *movimento* significa a mudança sensível, que se verifica nas coisas corpóreas ou materiais.

II. Elementos do movimento. — São *cinco*: — 1º) o *Primeiro Motor*, que é o princípio de todo o movimento, porque todo o que se move é movido por outro, — 2º) o *móvel*, que se move, — 3º) o *tempo*, porque o movimento é *sucessivo*, e por isso, realiza-se no tempo, — 4º e 5º) *os dois extremos*, ou *termos*, um de que deriva o movimento, e outro para o qual se encaminha. (Cf. S. Tomás, *Phys.* V, lect. 1). — Notamos que o termo, para o qual tende o *movimento* e que se chama simplesmente *termo*, embora, como veremos, especifique o *movimento*, todavia não constitui a essência deste, porque a tendência para um termo distingue-se do próprio termo, e porque há verdadeiro *movimento*, embora o móvel não tenha chegado ao termo.

III. Espécies do movimento. — Pode ser *instantâneo* e *sucessivo*. — É *instantâneo*, quando o ente passa da potência para o ato, ou adquire a forma *num instante*; tal é a iluminação da terra ao nascer do sol. — É *sucessivo* quando o ente, *gradual* e *sucessivamente*, passa da potência para o ato, ou adquire a forma em toda a atualidade. — O *movimento* convém mais propriamente às mudanças *sucessivas* do que às *instantâneas*; porque o *movimento* importa *sucessão* e distinção de estados, e só a razão pode distinguir no movimento *instantâneo* (como é a *iluminação*, a *geração*, etc.) dois instantes, ou dois estados, que, se são diferentes segundo a ordem da *natureza*, não o são segundo a ordem do *tempo*.

IV. Sujeito do movimento. — Sujeito do *movimento* é o *corpo móvel*. De fato, o sujeito de uma propriedade é o ente, em que ela reside. Ora, o *movimento* reside no *corpo móvel*. — Além disso, o sujeito do *movimento* é o ente, que recebe o movimento, ou que é modificado. Ora, o ente, que recebe o movimento, ou que é modificado, é o *corpo móvel*.

V. Condições dos extremos do movimento. — Sendo o *movimento* a *sucessiva tendência de um extremo para outro*, são necessárias as seguintes condições, relativas aos próprios *extremos*: — 1ª) entre os *extremos* deve existir uma certa *extensão*, divisível em partes, aliás não é possível uma *sucessão*; — 2ª) os *extremos* devem ser *positivos*, aliás não pode também haver *sucessão*; assim a passagem do *não-ser* para o *ser* não é *sucessiva*, mas *instantânea*; — 3ª) entre os *extremos* deve existir uma certa *oposição*, ou *contrariedade*, ou *incompatibilidade*: porque a aquisição do termo, para o qual o ente tende, importa o abandono do ponto, de que partiu.

VI. Unidade e distinção do movimento. — A questão é dúplice, porque, há uma *unidade* e *distinção específica*, e há também uma *unidade* e *distinção numérica*. Daí uma dúplice resposta.

a) O movimento tira a sua unidade e distinção *específica* do *termo*; para o qual o móvel tende, e da *via*, que leva ao termo. Na verdade, todo o ente tira a sua unidade e distinção *específica* da coisa, de onde tira o próprio ser; porque essa unidade é a conseqüência do ser. Ora, o *movimento* tira o seu ser — não só do *termo*, para o qual tende, porque todo o ente tira a sua unidade e distinção *específica* daquela coisa, à qual se refere *essencialmente*, — mas também da *via*, que leva ao termo, porque a via é conexa com a tendência, na qual consiste o movimento. — Por isso, dois movimentos podem ter um termo *especificamente* idêntico, sem pertencer à mesma espécie, se, p. e., um é retilíneo e outro é circular. Diz S. Tomás: "Ad hoc, quod motus sit idem *specie*, non solum requiritur *identitas termini* secundum *speciem*, sed etiam *identitas eius, per quod transit* motus" (In V *Phys.*, l. 6).

b) O movimento tira a sua unidade *numérica* de uma tríplice unidade, isto é, da unidade do *sujeito*, do *termo* e do *tempo*. Na verdade, o *movimento* — é um *acidente*, — é uma *tendência* para o *termo*, — é uma *coisa contínua*. Enquanto é *acidente*, exige a *unidade* no *sujeito*, porque todo o acidente se torna *indivíduo* no sujeito e pelo sujeito, a que adere; — enquanto é uma *tendência* para o *termo*, exige a *unidade* no próprio *termo*, porque o mesmo caminho não pode levar a termos diversos; — enquanto é uma *coisa contínua*, exige a *unidade* no *tempo*, porque o *contínuo* deixa de ser tal pela interrupção. Logo, o *movimento*, para que seja *numericamente* idêntico, deve ter o *mesmo sujeito*, o *mesmo termo*, e deve desenvolver-se no *mesmo tempo*. — Por isso, se houver variação no *sujeito*, ou no *termo*, ou no *tempo*, não haverá *identidade numérica* no *movimento*.

VII. Recepção do movimento no móvel. — Também esta questão é dúplice; porque o móvel pode ser *meramente passivo*, ou pode ser também *ativo*.

a) *Recepção do movimento no móvel meramente passivo*. — O móvel *meramente passivo*, só tendo a força de receber, só recebe o ato do motor, e nem sempre o recebe

180. A ação e a paixão constituem duas categorias realmente distintas. — A *ação* e a *paixão* constituirão duas categorias realmente distintas, se, embora sejam um só e mesmo ato, contudo se atribuírem ao sujeito por modos realmente distintos; visto que as categorias se distinguem segundo os diversos modos, porque um predicado se atri-

---

de um modo adequado e perfeito, mas segundo o grau da sua capacidade. Recebido o ato do motor, o móvel não transforma o mesmo ato, mas torna-se semelhante ao próprio motor.

b) *Recepção do movimento no móvel, dotado de atividade*. — O móvel, *dotado de atividade*, recebido o movimento, *reage* em conformidade com a sua natureza; assim uma ligeira esfregação provoca a explosão da dinamite. De fato, esse móvel, quando provocado e movido ao ato, opera, não em conformidade com a natureza do motor, mas em conformidade com a natureza própria; porque o modo de operar é proporcionado ao modo de ser: *operari sequitur esse*. Por isso, a natureza do *agente* não pode ser conhecida pela natureza de *reação*, mas só pela natureza do movimento, impresso pelo próprio agente no móvel. — O movimento, provocado no móvel pelo motor, não é *numericamente idêntico* ao movimento do próprio motor, porque o movimento do corpo impelente sofre uma perda parcial na sua transmissão e porque um acidente não pode emigrar de uma substância para outra, — mas é um movimento *novo*, que estava na potência do móvel e foi reduzido ao ato pela ação do motor.

VIII. Unidade do movimento no motor e no móvel. — *O movimento do motor e o movimento do móvel são, na realidade, um e mesmo movimento*. O movimento do motor e o movimento do móvel serão, *na realidade*, um e mesmo movimento, se o efeito, que o móvel *recebe* pela sua *paixão*, for uma e mesma coisa com o efeito, que o motor *produz*, pela sua *ação*, no próprio móvel. Ora, o efeito, que o móvel *recebe*, é uma e mesma coisa com o efeito que o motor *produz*, como a própria experiência demonstra. Logo, Aristóteles escreve: "Moveus est *activum* ipsius mobilis; *quare similiter unus est utriusque actus*" (*Phys*. l. III, c. 3). — Dissemos — *na realidade*; porque, embora um e mesmo movimento seja ato do motor e do móvel, todavia o movimento, que se refere ao motor, como ao *princípio, de que deriva*, difere, *segundo a razão*, do movimento, que se refere ao móvel, como ao *sujeito, em que é recebido*.

IX. Axiomas relativos ao movimento. — Indicamos os principais. — 1º) O *movimento* é uma coisa *intermedia* entre a potência e o ato; porque é uma passagem entre aquela e este. — 2º) Todo o ente, que é movido, é movido por outro ente, ou por outra parte do mesmo ente; aliás uma e mesma poisa seria motor e móvel, estaria em ato e em potência, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito. — 3º) O motor deve estar unido, de algum modo, ao móvel; aliás o agente operaria onde não existe: o que repugna. — 4º) A moção do motor precede o movimento do móvel na ordem da natureza; porquanto, a moção do motor produz o movimento do móvel, e toda a causa é naturalmente anterior ao efeito.

bui ao sujeito. Ora, a *ação* e a *paixão* atribuem-se ao sujeito por modos realmente distintos; visto que a *ação* se atribui ao sujeito, enquanto este é o *princípio*, que *produz* o ato, e a *paixão* se atribui ao sujeito, enquanto este é o *termo*, que *recebe* o mesmo ato; ora, *produzir* e *receber* são coisas realmente distintas, uma de outra. Logo, a *ação* e a *paixão* constituem duas categorias realmente distintas.[1]

181. A ação e a paixão distinguem-se realmente da substância e dos outros acidentes.

a) *A ação e a paixão distinguem-se realmente da distância.* — Os *acidentes* distinguem-se *realmente* da substância. Ora, a *ação* e a *paixão* são *acidentes*; porque não lhes compete existir senão no sujeito, não podendo haver *ação* sem agente, nem *paixão* sem paciente. Logo, a *ação* e a *paixão* distinguem-se *realmente* da *substância.*

b) *A ação e a paixão distinguem-se realmente dos outros acidentes.* — A *ação* e a *paixão* distinguir-se-ão realmente dos outros acidentes, se não poderem reduzir-se a nenhum dos outros gêneros de acidente. Ora, a

1 A *ação* e a *paixão* são um e mesmo ato, um e mesmo movimento. Todavia, daí não se segue que sejam uma e mesma qualidade, uma e mesma categoria. De fato, as categorias distinguem-se segundo os diversos modos, porque um predicado se atribui ao sujeito; assim uma e mesma coisa, segundo a diversidade do modo, porque se atribui ao sujeito, constitui categorias diversas. É por isso, que o mesmo ato, ou o mesmo movimento, enquanto se atribui ao *sujeito, de que deriva*, constitui a categoria da *ação*, e enquanto se atribui ao *sujeito, em que é recebido*, constitui a categoria da *paixão*. Diz S. Tomás: "Quia praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi, idem, secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet... Similiter motus, secundum quod praedicatur de subjecto, *in quo est*, constituit praedicamentum *passionis*; secundum quod autem praedicatur de *eo, a quo est*, constituit praedicamentum *actionis*" (*Metath.*, l. XI, lect. 9).

Nem se diga que a *ação* e a *paixão*, por serem uma e mesma coisa com o *movimento*, devem ser uma e mesma coisa entre si, segundo o princípio: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*. Porquanto, esse princípio conserva toda e sua torça, quando duas coisas são idênticas a uma terceira segundo a *realidade* e segundo a *razão*; mas não a conserva, quando as duas coisas são idênticas a uma terceira segundo a *realidade*, e não segundo a *razão*, porque então o termo de comparação não é medida comum às duas coisas. Ora, a *ação* e a *paixão*, se são uma e mesma coisa com o *movimento* segundo a *realidade*, não o são segundo a *razão*; porque a *ação* denota a relação, que o *movimento* tem com o princípio, de que deriva, ao passo que a *paixão* denota a relação, que o movimento tem com o sujeito, que o recebe. (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 3 ad 1).

ação e a *paixão* não podem reduzir-se a nenhum dos outros gêneros de acidente; porque nenhum se refere à potência *ativa* e à *passiva*. Logo, a *ação* e a *paixão* distinguem-se realmente dos outros acidentes.[1]

ARTIGO VI
Causa, sua natureza e divisão

182. A ação e a causa. — Entre a *ação* e a *causa* existe uma íntima relação; porque a *causa* é o ente, cie que deriva a *ação*. — Por isso, para que o conhecimento da *ação* seja o mais completo possível, devemos tratar da *causa*, investigando a sua *natureza* e enumerando as suas *espécies*; tanto mais que a Filosofia é e diz-se, por antonomásia, a *ciência das causas*.[2]

183. Causa. — *Causa* é o *ente, que de algum modo concorre para a produção de uma coisa*. — Na produção de uma coisa, devemos distinguir

---

1 A conclusão é certíssima. Basta uma simples reflexão sobre as definições de cada uma das categorias, para nos convencermos de que a *ação* e a *paixão* se distinguem realmente da *substância* e dos outros acidentes. — Negam que a *ação* e a *paixão* se distinguem realmente da *substância* todos os que negam uma distinção real entre a *substância* e o *acidente*. Tendo tratado suficientemente esse ponto, não nos demoramos mais. Só diremos, com S. Tomás, que identificar a substância com a ação é atribuir à criatura o que é próprio de Deas. "Actio agentis quae facit sibi simile est aliquid egrediens ab agente in patiens, quod in Deo locum non habel, quia *eius actio est eius substantia*" (In op. *De div. nom.*, 9).

A *quinta* categoria ordena-se do modo seguinte. O gênero *supremo* é a *ação*. Esta divide-se em *imanente* e *transeunte*. — A *ação imanente* pode ser *cognitiva* e *apetitiva*. A *cognitiva* é *sensitiva* e *intelectual*. A *apetitiva* também é *sensitiva* e *intelectual*. — A ação *transeunte* pode ser *artificial* e *natural*. A *artificial* subdivide-se em muitas outras espécies, que são as ações de *escrever*, *cantar*, etc. A *natural* subdivide-se (quanto ao *termo*) em *substancial* e *acidental*, — duas espécies, que admitem outras divisões. — A *sexta* categoria, que é a de *paixão*, ordena-se do mesmo modo, pois a cada *ação* corresponde uma *paixão*.

2 O estudo das *causas* deve ser a principal ocupação do sábio, e não é sem razão que o poeta chama felizes os que chegam a conhecê-las: *felix qui potuit rerum cognoscere causas!* — Mas a *causa* pode ser considerada *em geral* e *em particular*. É considerada *em geral*, quando se indicam os seus *princípios* constitutivos, as suas mútuas *relações*, as suas *espécies*, etc. É considerada *em particular*, quando se trata desta ou daquela causa, por ex., de Deus, da alma, da inteligência, etc. — A Metafísica *geral* trata da causa *em geral*; a Metafísica *especial*, da causa *em particular*.

três elementos: — o *ente*, que, pela sua ação, produz uma coisa e que se chama *causa*; — a *coisa*, que, pela ação da *causa*, passa do não-ser para o ser e que se chama *efeito*; — a *influência*, que a *causa* exerce sobre o seu *efeito* e que se chama *causalidade*. — Por isso, a *causa*, para ser *tal*, — deve *influir* na produção do *efeito*, — deve ser *realmente distinta* do *efeito*, — deve ser *anterior* ao *efeito*, ao menos, pela anterioridade de *natureza*.[1]

1 As noções de *causa* e de *efeito* são tão primitivas e tão claras, que não são capazes nem precisam de uma definição rigorosa. A definição, pois, dada no texto, é apenas uma explicação, a qual corresponde ao senso comum, e por isso, deve ser aceita pelos filósofos: visto que a Filosofia, longe de ser uma reação contra o senso comum, é e deve ser o próprio senso comum reduzido a sistema.

A *influência*, que a causa exerce sobre o efeito, é uma influência *física*, a qual se verifica entre coisas realmente existentes e fora da nossa inteligência; e por isso, distingue-se da influência *lógica*, isto é, daquela influência, que um princípio *lógico* ou *racional* exerce sobre uma conclusão. — As três condições, que deve ter um ente para se chamar *causa*, são absolutamente necessárias. Se a *causa* não influísse, de algum modo, na produção do efeito, deixaria de ser *causa*. Se a *causa* não se distinguisse *realmente* do efeito, não produziria uma *outra coisa*, e também deixaria de ser *causa*. Se a *causa* não fosse *anterior* ao efeito, ao menos pela anterioridade de *natureza* (a qual anterioridade consiste em que o efeito *depende* da causa), não teríamos nem *causa*, nem *efeito*. — Todavia, a *causa* deve ser *anterior* ao efeito no sentido *absoluto*, e não no sentido *relativo*. Deve ser *anterior* no sentido *absoluto*, isto é, enquanto a causa e o efeito são duas *entidades absolutas*; porque, sendo o efeito produzido pela causa, a *entidade* desta não pode deixar de ser anterior à *entidade* daquele. Não deve, e não pode ser *anterior* no sentido *relativo*, isto é, enquanto a causa e o efeito são duas *coisas correlativas*; porque os *correlativos*, como dissemos, são essencialmente *simultâneos*.

Por isso, a *causa* é diversa do *princípio*, da *condição* e da *ocasião*.

a) A *causa* é diversa do *princípio*. — *Princípio* é o *ente, de que um outro ente procede de algum modo*. — O ente, que procede, de algum modo, do *princípio*, chama-se *principiado*; e distingue-se realmente do *princípio*, porque repugna que um ente proceda de si mesmo. — O *princípio* é *lógico* e *real*. O *lógico* é uma verdade, de que procedem outras verdades; tais são os *princípios comuns* de todas as ciências, chamados *axiomas*, e os *princípios próprios* de cada ciência. O *real* é um ente *real* de que procedera outros entes *reais*; e tal procedência de um ente *real* de outro pode ser — ou de *ordem*, assim o *ponto* é princípio da *linha*, — ou de *influência*, assim a *causa* é princípio do *efeito*, — ou de *sucessão*, assim a *aurora* é princípio do *dia*. — De onde se vê a diferença entre o *princípio* e a *causa*. A *causa* importa necessariamente uma diversidade de substância e a dependência de um ente de outro, enquanto significa a *produção* de um ente pelo outro, mas o *princípio*, no seu conceito geral, prescinde de toda a diversidade e dependência, enquanto significa apenas a *processão* ou a *origem* de um ente de outro. Por isso, a noção de *princípio* é mais universal e mais comum que a de *causa*, e, se toda a causa é princípio, nem todo o princípio é causa (*Sum. Th.*, p. I, q. 33, a. 1 c. e ad 1).

184. A nossa inteligência tem a idéia de causa. — A nossa inteligência terá a idéia de *causa* se tiver a noção de um ente, que não só *antecede*, mas também *produz* um outro ente. Ora, a nossa inteligência tem efetivamente essa noção; porque há em todas as línguas uns termos (e estes são sinais das idéias), os quais, não só exprimem que um ente *antecede* um outro, mas também denotam que um ente *produz* um outro, fazendo-o passar, pela sua ação, do não-ser para o ser (tais são os termos *faço*, *produzo*, e, em geral, todos os verbos *ativos*). Logo, a nossa inteligência tem a idéia de *causa*.[1]

Sendo amplíssima a significação de *princípio*, não é para estranhar se os teólogos empregam esse termo para denotar *o ente, de que um outro procede sem dependência de natureza*. Assim dizemos que, na SS. Trindade, o Pai é *princípio* do Filho, enquanto o Filho, recebendo do Pai a natureza divina, numericamente única nas Pessoas divinas, procede d'Ele sem dependência de natureza. E o Pai é verdadeiro *princípio* do Filho, porque, embora entre as duas Pessoas não haja uma *anterioridade de natureza*, há, contudo, uma *ordem de origem*, enquanto o Filho procede do Pai. Por isso, adverte S. Tomás que o *princípio*, embora tire a sua denominação da anterioridade, todavia não denota propriamente *anterioridade*, mas *origem* (l. c. ad 3). — Daí se segue que o termo *princípio*, pela sua significação amplíssima, pode atribuir-se a Deus, enquanto uma Pessoa divina comunica à outra a natureza e enquanto Deus é o criador de todas as coisas finitas, — mas o termo *causa*, por significar a produção de uma coisa de outra com dependência de natureza, só se atribui a Deus, enquanto é o criador de todas as coisas finitas.

b) *A causa é diversa da condição*. — Porquanto, a *causa* influi *intrinsecamente* para a produção do efeito: ao passo que a *condição*, embora indispensável, não produz o efeito, mas apenas tira os obstáculos, que impedem a produção dele, ou limita-se a favorecer a ação da própria causa. Assim a luz é uma *condição* indispensável para uma pessoa ler ou escrever, mas não é a luz a *causa* que lê e escreve. — De onde se vê o erro de *Taine* e de *Stuart Mill*. O primeiro escreve: "A *causa* é a série das *condições*, o conjunto dos *antecedentes*, sem os quais o *efeito* não teria sido produzido e que são invariavelmente seguidos pelo mesmo consequente. A distinção, que se quer introduzir entre a *causa* de um fenômeno e as suas *condições*, é destituída de fundamento *científico* (*Le positivisme anglais*, p. 63). O segundo diz: "A *causa* é a soma das *condições*, negativas e positivas, tomadas no seu conjunto, as quais, postas que sejam uma vez, são invariavelmente seguidas pelo consequente" (*Lógica*, l. 3, c. 5).

c) *A causa é diversa da ocasião*. — Na verdade, a causa influi na produção do efeito; ao passo que a *ocasião* não só não influi no efeito, mas nem se requer como *condição*, porque se limita a exprimir a *oportunidade* para a causa produzir o efeito, ou para produzi-lo de um modo mais certo e fácil. Assim, as trevas são *ocasião* para o facínora poder roubar mais facilmente, mas não são a *causa* do roubo.

1 Os *sensualistas* e os *positivistas* tentaram perverter a idéia de *causa*. Façamos uma breve crítica da opinião de alguns desses escritores.

185. A idéia de causa é objetiva. — Uma idéia diz-se *objetiva*, quando corresponde à realidade. Ora, a idéia de *causa* corresponde à realidade; porquanto — a experiência *interna* atesta não só que no íntimo do nosso espírito se produzem certos atos, como os atos cognitivos e volitivos, mas também que tais atos são produzidos pela energia das nossas faculdades intelectuais, de modo que entre esses atos e essas faculdades existe um nexo intrínseco, uma dependência de causalidade, — e a experiência *externa* demonstra constantemente que os entes criados exercem, uns sobre os outros, uma influência positiva,

---

a) *Locke* e *Hume* dizem que a idéia de *causa* importa apenas a *sucessão* entre várias coisas; de modo que de duas uma se chama *causa* e outra *efeito*, não porque uma foi produzida pela outra, mas porque uma sucedeu à outra. "*A causo*, diz *Hume*, é um objeto por tal forma *seguido* de outro, que a presença do primeiro faz sempre pensar no segundo". — A ideai de *causa*, dada pelos escritores sensualistas, é falsa. O *efeito* não sucede apenas à *causa*, mas é *produzido* por ela. Na verdade, o *efeito*, como o indica a palavra e como o próprio *Hume* confessa, é um ente que foi *feito*. Se foi feito, foi feito por outro ente, que por isso, é a sua causa. Logo, o efeito é *feito*, isto é, *produzido* pela sua causa. — O próprio senso comum condena os sensualistas. Todos veem que o dia *sucede* à noite, e, todavia, ninguém diz que a noite é *causa* do dia. Pelo contrário, todos dizem que o fogo é *causa* do fumo. De que deriva esta diversidade de linguagem? A resposta é clara. A noção de *causa* denota essencialmente a *influência* de um ente sobre um outro. A noite não se chama *causa* do dia, porque ela não *influi* na existência do dia, não o produz; ao passo que o fogo diz-se *causa* do fumo, porque aquele *influi* na produção desse.

b) *Herbert Spencer* admite que temos a idéia de *causa*, mas diz que essa idéia importa — não uma *influência* da causa sobre o efeito, — mas apenas uma *sucessão invariável* entre este e aquela, de modo que o *antecedente invariável* se chama *causa*, e o *consequente invariável* se diz *efeito* (*Lógica*, l. III, c. 5). — Não parece muito lógico o escritor inglês. Admite ele um *antecedente invariável* e um *consequente invariável*, e depois nega a *influência* do primeiro sobre o segundo. Mas, se o antecedente não *influi* sobre o consequente, como é que, posto aquele, se segue *invariavelmente* este? Logo, ou não existe aquela *invariabilidade*, ou, se existe, deve existir também uma relação de *dependência* entre o consequente e o antecedente, e por isso, uma *causalidade*, uma *influência* deste sobre aquele.

c) Outros *positivistas* dizem que foi o *hábito*, adquirido por vermos dois fenômenos sucederem-se com uma certa ordem, que nos levou à falsa conclusão que um influi na produção de outro, — que um é *causa* de outro. — Esta explicação é contrária aos fatos. Todos têm o *hábito* de ver o dia suceder à noite, e, todavia, ninguém se convence de que a noite é *causa* do dia. Pelo contrário, quando um homem bate noutro com uma bengala e lhe produz uma ferida, ninguém diz que entre o golpe e a ferida há apenas uma *sucessão*, ou uma *coincidência*, mas todos sustentam que foi o golpe da bengala que *produziu* ou *causou* a ferida.

produzindo transformações e mudanças, que não têm a razão do seu ser senão naquela influência; assim o sol ilumina a terra, o fogo aquece a água e queima a madeira. Logo, a idéia de *causa* é *objetiva*.[1]

186. Princípio de causalidade. — Concebidas as idéias de *causa* e de *efeito*, a inteligência conhece imediatamente que este depende daquela, e pronuncia um juízo, que é o *princípio de causalidade*: = *todo o efeito tem uma causa* = *todo o ente contingente que existe supõe uma causa*.[2]

---

1 Poderíamos aqui multiplicar os exemplos de seres, que exercem verdadeira atividade uns nos outros, apelando também para a experiência *interno-externa*, a qual nos diz — que, pela nossa atividade, induzimos modificações nas coisas externas, e produzimos novos efeitos, que só a essa atividade devem a existência, — e que as coisas externas, pela sua vez, atuam nos nossos sentidos e imprimem neles a semelhança das suas propriedades. Mas, por enquanto, não insistimos no assunto. — Fazemos duas advertências. — 1ª) É certo que, muitas vezes, não conhecemos o nexo *intrínseco* entre dois fenômenos, e não chegamos a averiguar se, entre eles, há um nexo de verdadeira *causalidade*, ou apenas um vínculo de *sucessão*; mas também é certo que, muitas outras vezes, conhecemos esse nexo de *causalidade*, e isto é mais que suficiente para se deduzir a *objetividade* da idéia de *causa*. — 2ª) A *influência* da causa sobre o efeito, se não pode ser percebida pelos sentidos, que só apreendem os fenômenos *sucessivos*, é percebida pela razão, a qual, interpretando os fenômenos, que se sucedem, conhece que o antecedente *influi intrinsecamente* no consequente, que o consequente não teria o ser, se o antecedente não lho tivesse comunicado.

De onde se vê que, para a *origem* da idéia de *causa*, concorrem dois fatores: a *experiência* e a *razão*. — Primeiramente, a *experiência* atesta — que nós produzimos muitos atos pelo exercício direto e exclusivo da nossa atividade, — e que os entes externos operam uns nos outros, produzindo novos efeitos, novos seres. Em seguida, a *razão*, refletindo sobre os fatos apontados pela experiência, descobre que de duas coisas uma é produzida e outra é produtora, que uma não teria o ser, se a outra não lho tivesse dado com a sua influência. Desse modo, do particular e do concreto subimos para a idéia universal e abstrata de uma coisa, que pela sua atividade produz uma outra coisa, — a idéia de *causa*.

2 Alguns escritores dizem que a fórmula, com a qual se exprime o *princípio de causalidade* e que é: *todo o efeito tem uma causa*, contém uma *tautologia* e por isso, deve rejeitar-se. — Respondemos que a fórmula: *todo o efeito tem a sua causa* — contém uma *tautologia*, se o *efeito* se define arbitrariamente: *uma coisa que tem a sua causa*. Mas, se por *efeito* se entende, como deve entender-se, uma coisa que *foi feita*, uma coisa que *passou do não-ser para o ser*, e por isso, *uma coisa contingente que existe*, então negamos que essa fórmula, aceita pelos melhores filósofos, contenha uma *tautologia*. É por isso, que no texto, demos uma segunda fórmula, explicativa da primeira. — Aristóteles exprime o *princípio de causalidade* por esta fórmula: *tudo o que é movido, é movido por outro*. *Movimento* denota, toda e qualquer *mudança*, toda e qualquer *passagem* da *potência* para o *ato*.

187. O princípio de causalidade é certíssimo. — Na verdade, o *efeito*, ou o *ente contingente que existe*, é um ente, que, *por ser contingente*, era e é por si indiferente para a existência e para a não-existência, e, *por existir na realidade*, se acha determinado para um dos dois opostos, que é a existência. Ora, um ente, que por si era indiferente para a existência e para a não-existência, não podia sair por si da sua indiferença, e por isso, se saiu da sua indiferença e se acha determinado para um dos dois opostos, que é a existência, deve ter sido determinado por um princípio extrínseco; aliás seria por si mesmo, e ao mesmo tempo, indeterminado e determinado. O princípio extrínseco, que determina um ente para a existência, é e diz-se *causa*. Logo, *todo o efeito*, ou *todo o ente contingente que existe*, supõe uma *causa*. Logo, o *princípio de causalidade é certíssimo*.[1]

1 Em menos palavras: *o efeito*, ou o *ente contingente, que existe*, recebeu a existência, que não tinha, por isso, mesmo que é *contingente*. De quem a recebeu? — De si próprio? Não, porque teria operado antes de existir. — Do nada? Também não; porque o nada não tem nada e nada pode comunicar. Logo, a recebeu de outro ente. Ora, o ente, que comunica a existência a outro ente, diz-se *causa*. — É claro que a *causa* deve ser *suficiente*, ou *proporcionada*; porque uma *causa insuficiente* não é verdadeira causa, e se repugna que haja um efeito sem causa, não repugna menos que haja um efeito sem uma causa adequada ou suficiente.

O princípio de *causalidade* — é um dos *primeiros* princípios, dotados de evidência imediata, — é uma verdade de senso comum, admitida por todos, mesmo pelas crianças, que, quando veem uma coisa, um fenômeno, perguntam imediatamente pela *causa*. Ora, tal pergunta — importa a convicção de que não pode existir uma coisa, um fenômeno, sem a respectiva *causa*, — supõe que o princípio de *causalidade* constitui um dos critérios mais comuns, uma das leis mais elementares no exercício da nossa inteligência. Com razão diz P. Janet: "Seja qual for a maneira de entender a *causa*, quer se considere como um poder de operar, quer como um simples fenômeno que precede um outro, em todos os casos uma lei universal leva o espírito humano a afirmar que um fenômeno, que aparece no tempo, supõe alguma coisa, sem a qual não teria existido. Todos os fenômenos da natureza são, portanto, unidos pelo laço da *causa* e do *efeito*" (*Les causes finales*, p. 22).

Todavia não tem talado quem impugnasse ou desvirtuasse também o princípio de *causalidade*. São os céticos, antigos e modernos, que negaram a esse princípio toda a força, ou que só lhe reconheceram uma força *subjetiva*. Destacam-se, na antiguidade, *Capila* entre os Orientais, *Enesidemo* entre os Árabes, e, nos tempos mais recentes, *Glanville*, *Locke*, *Hume*, *Kant*, com todos os *subjetivistas* e *positivistas*. Daí a necessidade de demonstrar, ou de explicar a verdade do princípio de *causalidade*. Esta demonstração, como se vê, funda-se no próprio princípio de *contradição*: uma coisa não pode ser e deixar de ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Porquanto, se um efeito, ou um ente contingente que existe, não tivesse uma causa,

— ou teria existido sempre, — ou ter-se-ia produzido a si mesmo. Se tivesse existido sempre, seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, contingente e necessário, temporâneo e eterno. Se se tivesse produzido a si mesmo, seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, efeito e causa, indeterminado e determinado, teria dado a si mesmo o que não tinha, teria operado antes de existir. — Portanto, se é certíssimo o princípio de *contradição*, também certíssimo é o princípio de *causalidade*, e a negação deste é a negação daquele.

*

Agora devemos referir as opiniões dos que negaram ou desvirtuaram o valor do princípio de *causalidade*. Citaremos as principais, que são de *Bengueliu, Kant, Herbert Spencer*.

a) *Beguelin*, escritor alemão do século XVIII, nega a verdade desse princípio pelas seguintes razões: — a) o princípio de *causalidade* não pode ser demonstrado sem *petição de princípio*; porque, para essa demonstração, é indispensável partir de um princípio mais alto, que seja a *causa*, da conclusão, e assim já se supõe o que se quer provar, isto é, que *todo o efeito tem a sua causa*; — b) esse princípio é um verdadeiro sofisma, porque importa a passagem da ordem *ideal* para a *real*.

Rejeitamos a opinião de *Beguelin* pelas seguintes razões:

a) É falso o que o escritor supõe, isto é, que o princípio de *causalidade* precise de ser demonstrado. Este princípio é imediatamente evidente, e por isso, não é susceptível de uma demonstração *direta*, não porque não seja certo, mas porque é uma das bases de toda a demonstração.

b) A declaração, que apresentamos para mostrar a verdade do princípio de *causalidade* não contém uma *petição de princípio*. Porquanto, comete-se esse sofisma, quando se *premente* como *certa* a própria *conclusão* que se quer demonstrar, embora expressa por termo diferentes. Ora, na nossa declaração o princípio de *causalidade*, que é a mesma *conclusão*, não se admite nas *premissas* como coisa *certa*, nem como coisa *conhecida*. Todavia, na realidade, o fato mesmo da demonstração, ou da declaração, em que se deduz dos princípios a conclusão, supõe e afirma, *implícita* e *acidentalmente*, o princípio de *causalidade*; o que não pode deixar de ser, pois esse princípio é uma das leis primordiais do nosso espírito. — E isto é tão certo, que o próprio *Beguelin* cai no sofisma (se sofisma pode chamar-se), que atribui aos outros; porque ele também, para demonstrar a falsidade do princípio de *causalidade*, vai procurando *razões*, e assim supõe e reconhece que há *causa* e *efeito*, e que *todo o efeito tem uma causa*. — Advertimos que, rigorosamente falando, os *princípios* não são *causa* do conhecimento das *conclusões*; pois a verdadeira *causa* desse conhecimento é a própria inteligência, enquanto procede do conhecimento dos princípios para o conhecimento das conclusões.

c) Ainda que fosse necessário demonstrar o princípio de *causalidade*, não cometíamos uma *petição de princípio*; porque essa demonstração havia de se fundar, não no próprio princípio de *causalidade*, mas, como dissemos, no de *contradição*, que *Beguelin* admite como certo. Porquanto, se não reconhecemos que todo o *efeito tem a sua causa*, seremos obrigados a concluir que *todo o ente contingente*, ao mesmo tempo

e sob o mesmo aspecto, é *causado* e *não causado*. É *causado*, porque é *contingente*, e por isso, não tem em si a razão da sua existência. É *não-causado*, porque não tem causa. Ora, isto é absurdo. — A redução do princípio de *causalidade* ao de *contradição* é uma demonstração *indireta*, mas basta para se evitar a *petição de princípio*.

d) O princípio de *causalidade* não denota a passagem da ordem *ideal* para a *real*, mas só exprime o nexo de *dependência* entre o efeito e a causa, — nexo que, sendo essencial e necessário, deve encontrar-se onde se encontra um efeito. — E, se esse princípio se aplica à ordem *real*, tal aplicação faz-se em virtude de um *outro elemento*, independente do princípio de *causalidade*, que é subministrado pela experiência e que é a *real existência* do efeito; porque, suposta a realidade do efeito, fazemos o seguinte raciocínio: *todo o efeito te uma causa; ora, A é efeito; logo, A tem uma causa.*

b) *Kant* não nega o princípio de *causalidade*, mas limita-o ao mundo *fenomênico*, formulando-o por estes termos: *cada fenômeno que começa tem a sua razão de ser num outro fenômeno.* — Não podemos aceitar a fórmula de *Kant*. Porquanto, se todo o fenômeno pode ter a sua razão *próxima* num outro fenômeno, não pode ter neste a sua razão *última* e *completa*, por isso, mesmo que também este outro é um *fenômeno*, e por isso, uma coisa que principiou. Além disso, não é razoável limitar esse princípio ao mundo *fenomênico,* e não o estender também ao mundo *numênico*. Onde há um efeito, uma coisa contingente que começa, aí deve haver necessariamente uma causa proporcionada, seja qual for a sua natureza. — Realizam-se no íntimo do nosso ser atos espirituais? Devemos dizer que há em nós uma causa adequada desses atos, e esta não pode deixar de ser uma substância espiritual. — Veem-se fora de nós entes contingentes, limitados? Pois bem, devemos admitir, fora e acima desses entes, uma Causa, que lhes tenha dado a existência e a perfeição limitada. — Se o efeito não nos leva sempre a conhecer a *natureza* da própria causa, leva-nos sempre a conhecer a *existência* dessa causa. E é tão certo que a causa pode ser reconhecida, embora não seja por si objeto da experiência, que as próprias ciências experimentais são, muitas vezes, obrigadas a admitir uma causa, embora lhe não conheçam a íntima natureza.

c) *Herbert Spencer* nega o princípio de *causalidade*, porque uma coisa, que começa, pode fazer-se por si mesma e por isso, independentemente de uma causa externa. — Respondemos que, mesmo na *absurda* hipótese de *Spencer*, o princípio de *causalidade* permanece firme, porque essa coisa, que começa, teria sempre uma causa. — Mas a hipótese é *absurda*, porque repugna que uma coisa opere antes de existir, e uma coisa operaria antes de existir, se pudesse dar a si mesma a existência.

d) *Hume, Stuart Mill, A. Comte* e os *positivistas* formulam assim o princípio de *causalidade*: *todo o fenômeno tem um antecedente.* — Esta fórmula é falsa; porque confunde a *causalidade* com a mera *sucessão*. Como dissemos, se negarmos a *causalidade*, já não será possível explicar o fato, admitido pelos adversários — *que todo o fenômeno tem o seu antecedente*, e muito menos será possível explicar como é que um *certo* e *determinado* fenômeno tem sempre um *certo* e *determinado* antecedente, e não outro, como é que de um ovo da galinha nasce sempre um pintainho, e nunca nasce um rato, ou um gato.

188. O princípio de causalidade é analítico. — Um princípio, ou um juízo, é *analítico*, quando o predicado está contido na própria essência do sujeito. Ora, o predicado do *princípio de causalidade*, que é: *tem* ou *supõe uma causa*, está contido no sujeito, que é: *todo o efeito*, ou *todo o ente contingente que existe*. Na verdade, o *efeito*, ou o *ente contingente que existe*, importa na sua própria essência a exigência de um princípio, que o tenha feito, ou que lhe tenha dado a existência, e que é a *causa*; pois o efeito, ou o ente contingente que existe, enquanto tal, não existiu sempre e não pôde dar a si mesmo a existência. Logo, o *princípio de causalidade* é *analítico*.[1]

189. Divisão da causa. — A *causa* divide-se em *eficiente*, *material*, *formal* e *final*. — Na verdade, *causa* é o ente, que *de algum modo* concorre para a produção de uma coisa. Ora, um ente pode concorrer para a produção de uma coisa, — ou como *agente*, que, pela sua ação, influi na existência do efeito, e é a *causa eficiente*, — ou como *sujeito*, em que a *causa eficiente* exerce a sua ação, e que influi na produção do efeito como *parte intrínseca e determinável*, e é a *causa material* — ou como *ato*, que constitui a *causa material* numa certa espécie, e que influi na produção do efeito como *parte intrínseca* e *determinante*, e é a causa *formal*, ou como *razão*, ou *motivo*, que leva a *causa eficiente* a unir a

1 *Kant* e *Stuart Mill* negam esta proposição.

a) *Kant* diz — que o princípio de *causalidade* não é *analítico*, porque a *causa* não está contida no *efeito*, — e que esse *princípio* é *sintético a priori*; — é *sintético*, porque só pela experiência se conhece a união do predicado: *tem a sua causa* com o seu sujeito: *todo e efeito*, — é *a priori*, pois deriva espontânea exclusivamente da inteligência, por uma espécie de instinto cego, — Não é preciso insistir na refutação desse erro de Kant, já feita nos lugares competentes, e com o devido desenvolvimento. Só lembramos — que o *efeito*, se não contém a *causa* de um modo *real*, ou *formal*, como o todo contém as partes, contém-na de um modo *virtual*, ou *lógico*, enquanto reflete a ação de uma causa e leva ao conhecimento dela, — e que atribuir a um instinto cego um produto de evidência imediata e objetiva, qual é o princípio de *causalidade*, é o que há de mais irracional e arbitrário.

b) *Stuart Mill* também afirma que o princípio da *causalidade* não é *analítico*, porque é a *síntese* ou o *resumo* de todas as nossas experiências. — Também esta opinião é inaceitável. Como já dissemos, o princípio de *causalidade* pode ter e efetivamente tem uma aplicação constante nas nossas experiências, mas não é a *síntese*, ou o *resumo* delas. As experiências são *contingentes* e *particulares*, ao passo que este princípio é *necessário* e *universal*; ora, o menos não pode dar o mais. O princípio de *causalidade* era verdadeiro antes das experiências, e continuaria a ser verdadeiro, ainda quando todas as experiências acabassem.

forma à *matéria*, e desse modo influi na produção do efeito, e é a *causa final*. — A causa *material* e a *formal* são *intrínsecas* em relação ao efeito; a causa *eficiente* e a *final* são *extrínsecas*.[1]

190. Causa eficiente. — Causa *eficiente* é o *princípio, que, pela sua ação física produz um efeito, distinto dela*; assim Deus é a causa *eficiente* do mundo. — A causa *eficiente* — é o *princípio*, isto é, é o ente, *de que* deriva o efeito, e por isso, distingue-se do *fim*, que é o termo, *para o qual* ou *em vista do qual* o efeito foi produzido; — é o princípio, que *pela sua ação física* produz o efeito, e nisto consiste propriamente a *influência* ou a *causalidade* da causa *eficiente*, a qual, também por esse motivo, difere do *fim*, que só influi no efeito *pela sua ação moral*, enquanto pela sua bondade leva a causa *eficiente* a operar; — é o princípio, que produz um efeito, *distinto* dela; e por isso, a causa *eficiente* difere da *material* e da *formal*, que constituem *intrinsecamente* o próprio efeito.[2]

---

1 Esta divisão, apresentada por Aristóteles e seguida por S. Tomás, tem o fundamento na própria natureza das coisas. Porquanto, o ente pode considerar-se — ou na sua *origem*, ou no seu *fim*, ou na sua *constituição*; porque em todas as coisas criadas encontra-se o *princípio*, o *fim* e o *meio*. Se o ente se considera na sua *origem*, exige-se um agente, que lhe dê a existência (causa *eficiente*). Se se considera no seu *fim*, requer-se uma razão, que leve o agente a operar (causa *final*). Se se considera na sua *constituição*, é necessária uma *forma*, pela qual o ente exista e seja o que é (causa *formal*), e, se o ente é *corpóreo*, é necessária também a matéria, em que a forma seja recebida (causa *material*). — Assim, numa estatua de mármore, encontramos todas estas quatro causas. Porquanto, — o *escultor* é a causa *eficiente*; — o *mármore*, de que a estatua é feita e que por si era indiferente para representar Pedro ou Paulo, é a causa *material*; — a *figura*, que é representada pela estátua e que determina o mármore para representar um certo indivíduo e não outro, é a causa *formal*; — o *interesse* ou a *glória*, que levou o escultor a fazer a estátua, é a causa *final* (S. Tom., *Physic.*, L. II, lect. 10; *Metaphys.*, L. V, lect. 2). — A estas quatro causas, essencialmente irredutíveis, reduzem-se todas as outras. Assim a causa *instrumental* reduz-se à causa *eficiente*, — a causa *exemplar*, à causa *formal*, — o *motivo*, à causa *final*. — Embora o nome de *causa* compita principalmente às duas causas *extrínsecas*, que são a *eficiente* e a *final*, contudo atribui-se também às duas causas *intrínsecas*, que são a *material* e a *formal*, porque também estas influem para a produção do efeito.

2 Toda a *causa* tem a sua *causalidade própria*, isto é, tem a sua própria maneira de influir no efeito. Ora, a maneira de influir no efeito, própria da *causa eficiente*, é o *exercício da energia causativa*, é a *ação atual*; porque é por esse *exercício*, pela sua *ação atual*, que a *causa eficiente* influi no efeito e é verdadeira *causa*. Diz S. Thomás: "*Influere* causae *efficientis* est *agere*" (*De Ver.*, q. 22, a. 2). — A *energia causativa*, de que a causa *eficiente* é *dotada*, chama-se *causalidade* em *ato primeiro*; o *exercício* dessa energia diz-se *causalidade* em *ato segundo*.

191. Espécies da causa eficiente. — A causa *eficiente* pode ser — a) *primeira* ou *segunda*, — b) *universal* ou *particular*, — c) *principal* ou *instrumental*, — d) *total* ou *parcial*, — e) *próxima* ou *remota*, — *direta* ou *indireta*, — g) *necessária* ou *livre*, — h) *física* ou *moral*, — i) *unívoca, equívoca* ou *análoga*. — De cada uma destas espécies daremos a definição.[1]

a) *Causa primeira ou segunda.* — Causa *primeira* é a que não depende de nenhuma causa e de que todas as outras dependem; só Deus é a Causa *primeira*. — Causa *segunda* é a que, tanto na sua *força*, ou *energia operativa*, como no *exercício* dessa força, depende da Causa *primeira*; tal é todo o agente criado.[2]

b) *Causa universal ou particular.* — Causa *universal* é a que — pode produzir *vários* efeitos, *especialmente* diversos, como a *alma humana*, — ou concorre para a produção deles com as causas inferiores, como o *sol*. — Causa *particular* é a que pode produzir efeitos de uma só espécie; tal é *planta*.[3]

---

1 Estas divisões da causa *eficiente* fundam-se — ou no diverso *grau* da sua *influência* no efeito, — ou no diverso *modo*, porque influi no efeito, — ou na sua *semelhança* com o efeito.

2 Todas as causas *segundas* são *essencialmente subordinadas* à Causa *primeira*. — Uma causa pode ser *essencial* ou *acidentalmente subordinada*. É *essencialmente* (ou *per se*) *subordinada* à outra, quando não pode operar sem a influência ou sem o concurso *atual* de outra. É *acidentalmente* (ou *per accidens*) *subordinada*, quando, embora dependa ou tenha derivado de outra quanto ao *ser*, contudo não precisa do *atual* concurso de outra para operar. Ora, as causas *segundas*, tendo recebido de Deus a força, e não podendo operar sem a influência ou sem o concurso *atual* de Deus, são *essencialmente subordinadas* a Deus, como à Causa *primeira*. — Influindo nas ações das causas *segundas*, a Causa *primeira* produz com elas e por elas um e mesmo efeito. Esta união da Causa *primeira* com a *segunda* para a produção de um e mesmo efeito não destrói nem abafa a força da própria causa *segunda*, mas move e auxilia essa força, de modo que *todo* o efeito deve atribuir-se à Causa *primeira*, e *todo* à causa *segunda*. — Embora o efeito dependa *todo* da Causa *primeira* e *todo* da causa *segunda*, contudo deve dizer-se que depende mais da *primeira* do que da *segunda*, enquanto, como dissemos, a causa *segunda* não opera senão em virtude da energia, que lhe foi comunicada pela Causa *primeira* e que é por Esta movida ao ato. Diz S Tomás: "In omnibus causis *ordinatis* effectus plus dependet a Causa *prima* quam a *secunda*; quia causa *secunda* non agit nisi in virtute *primae causae*" (*Sum. Th.*, I-2, q. 19, a. 4). — É claro que a Causa *primeira* é a *Supercausa*, que não pode estar contida na categoria.

3 Esta divisão só compete às causas *segundas*. Por isso, a *universalidade*, atribuída à causa, não é uma universalidade *absoluta*, que se estende a *todos* os efeitos possíveis, mas é uma universalidade *relativa*, que se estende a efeitos vários e especificamente

c) *Causa principal ou instrumental.* — Causa *principal* é a que opera por virtude *própria* e *intrínseca*, de modo que a ela se atribui e assemelha o efeito; assim o *homem* é a causa *principal* duma escritura. — Causa *instrumental* é a que opera por uma virtude, que não lhe é própria e intrínseca, mas que lhe foi *comunicada* pela causa *principal*, de modo que a esta se deve atribuir e assemelhar o efeito; tal é a *pena* de que o homem se serve para escrever.[1]

---

diversos e se opõe à causa *particular*, a qual produz efeitos de uma só espécie. — Deus é Causa *universal* em sentido *absoluto*, porque não há efeito, que possa escapar à sua causalidade; e por isso, chama-se também Causa *universalíssima*. — De onde se segue que um efeito particular, se pode ser e chamar-se *fortuito*, ou *casual* em relação a uma causa *particular*, enquanto pode não acontecer segundo a ordem e a intenção dessa causa, não pode ser nem chamar-se *fortuito* em relação à Causa absolutamente universal (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 6).

1 A causa *principal* opera e produz o efeito por virtude ou força *própria* e *intrínseca*, embora esta lhe derive de Deus. Por isso, também as causas *segundas*, ou *criadas*, podem ser *principais*; assim dizemos que o homem é a causa *principal* dos seus pensamentos. — A causa *instrumental*, enquanto *tal*, não opera e não produz o efeito por virtude ou força *própria* e *intrínseca*, mas pela virtude ou força, que lhe é *comunicada* pela causa *principal*; assim o pincel é a causa *instrumental* da pintura. Dissemos — enquanto *tal*. Na verdade, o instrumento é dotado também de uma virtude ou força *própria* e *intrínseca*, a qual, sob a influência da causa *principal*, coopera para a produção do efeito, que a mesma causa entende conseguir; porquanto, se o instrumento não tivesse uma força *própria*, não poderia ser empregado para essa cooperação. O instrumento, porém, é dotado de força *própria*, não enquanto é *instrumento*, mas enquanto é causa *principal* (*Sum. Th.* p. III, q. 62, a. 1) — Esse assunto é tão importante, que não podemos deixar de lhe dar um ulterior desenvolvimento, declarando a *natureza* do *instrumento*, a sua *dúplice ação*, a *influência* que recebe da causa *principal*, e depois aplicando os princípios a alguns pontos da S. Teologia.

I. Instrumento, sua natureza e divisão. — *Instrumento* é todo o meio, de que a causa *principal* se serve para produzir o seu efeito. — Pode ser *natural*, *sobrenatural*, *artificial*. É *natural*, se é determinado pela natureza para produzir o seu efeito *natural*, isto é, proporcionado à sua perfeição; tal é a semente da planta. É *sobrenatural*, se é assumido por Deus para produzir efeitos superiores a todas as forças da natureza; tais são os Sacramentos. É *artificial*, se é empregado pelo artífice para a produção de uma obra de arte; tal é a pena de escrever. — *Em sentido mais lato*, chama-se *instrumento*, — 1º) todo o ente, que *depende* de outro na operação; assim a causa *segunda* diz-se *instrumento* da Causa primeira; — 2º) todo o princípio, *pelo qual* o agente opera; assim os *olhos*, as *mãos*, etc., chamam-se *instrumentos* do homem (são instrumentos *unidos*, em oposição aos instrumentos *distintos* do próprio agente). — 3º) toda e qualquer condição, que não influi no efeito, mas sem a qual o efeito não se produz.

II. Dúplice ação do instrumento. — Ao *instrumento* compete uma dúplice ação: uma *própria*, que deriva da sua *forma*, ou *natureza* — outra *instrumental*, pela qual opera em virtude da causa *principal*, pela qual é movido. Estas duas ações do *instrumento* estão por tal forma relacionadas, que ele não pode exercer e não exerce a ação *instrumental*, senão enquanto e porque exerce a ação *própria*; assim o machado não faz a cadeira, se não enquanto parte a madeira. (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 1 ad 2). — Declaremos esse ponto. A ação *própria* compete ao *instrumento*, enquanto é dotado de uma natureza e energia própria, enquanto é causa *principal*, e por isso, compete-lhe de um modo *permanente* e distingue-se da ação do agente, que o move e aplica; mas a ação *instrumental* compete ao instrumento, enquanto é *instrumento* e por isso, compete-lhe de um modo *transitório*, e é tão penetrada pela ação do agente motor, que ambas as ações constituem uma e a mesma ação, e assim um e o mesmo efeito deve atribuir-se *todo* à causa *principal* e *todo à* causa *instrumental*. Diz S. Tomás: "*Idem* effectus *totus* attribuitur *instrumento* et *principali agenti* etiam *totus*" (*C. Gent.*, III, 70). E é natural. Uma e a mesma ação não pode derivar de dois agentes da mesma ordem; mas não há inconveniente algum em que proceda de dois agentes subordinados. Escreve o mesmo Santo: "Una actio non procedit a duobus agentibus *unius ordinis*; sed nibil prohibet quin una et eadem actio procedat a *primo* et *secundo* agente" (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 5 ad 2). — O instrumento, — enquanto tem uma ação *própria*, produz um efeito, que é *proporcionado* à sua natureza e que consiste em *dispor* o sujeito para receber o efeito do agente *principal* (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 5); — mas, enquanto tem uma ação *instrumental*, produz um efeito, que é superior à própria natureza e que é proporcionado à natureza do agente principal. E deve ser assim. O instrumento, assumido pelo agente *principal*, não pode deixar de ser elevado acima da sua condição natural; porque, quando é movido, recebe um impulso, e esse impulso importa e contém alguma coisa da perfeição e da dignidade do mesmo agente, e assim se torna, de alguma maneira, proporcionado e igualado ao seu motor e capaz de produzir um efeito superior à própria natureza e energia.

III. Influência da causa principal no instrumento. — O *instrumento* não poderia cooperar com a causa *principal* para a produção de um efeito superior à sua natureza e energia, se não fosse aplicado e elevado pela própria causa *principal*. De fato, o instrumento não move, não atua no sujeito, se não é movido. Diz S. Tomás: "Est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, *ut moveat motum*" (*De Ver.*, q. 27, a. 4). Ora, essa moção deve ser *física* e *anterior* à própria ação do instrumento. Deve ser *física*, isto é, deve importar uma influência *real*: porque deve tornar o instrumento *fisicamente* capaz de cooperar *fisicamente* na produção do efeito *físico* da causa *principal*. Deve ser *anterior*, ou *prévia* à ação do instrumento; porque, como diz o Angélico, a influência do motor deve *preceder*, na ordem da *razão* e da *causalidade*, a ação do móvel. "Motio moventis *praecedit* motum mobilis *ratione* et *causa*" (*C. Gent.*, III, 149). Com efeito, a moção da causa *principal* deve ter por paciente a própria *faculdade* do instrumento; porque, se esta não é movida, permanece sempre na sua inércia, na sua indeterminação, e não produz o seu ato. Sendo *anterior* à ação do instrumento, a moção da causa *principal* é uma verdadeira *premoção*, e é uma premoção *física*, porque, como dissemos, dá ao instrumento uma energia *física* para cooperar para um efeito

superior. — Movido pela causa *principal*, o instrumento recebe uma *nova atividade*, ou *energia*. Essa energia não é uma coisa *permanente* e *completa*, ou *perfeita*, como é a do agente *principal*, a qual deriva da própria natureza do mesmo agente, mas é *transitória* e *imperfeita*, porque não deriva da natureza do instrumento, a qual é *constante*, mas depende essencialmente da atual influência do agente principal, a qual é *variável* e *transitória*, e não se desenvolve e não se aplica senão pelo *movimento*, que por si é coisa *transitória* e *imperfeita*. (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 4). — *Imperfeita* ou *incompleta* no seu ser, essa energia, comunicada ao instrumento, não é nem *espiritual* nem *corpórea* (porque o espiritual ou incorpóreo e o corpóreo são duas diferenças do ente *completo*), mas *reduz-se* à ordem *espiritual* ou à *corpórea*, conforme é *espiritual* ou *corpórea* a ordem, a que pertencem a causa *principal* e o *efeito*, que se deve produzir (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 4 ad 2). — E não repugna que uma qualidade ou energia *espiritual* seja recebida, como no seu sujeito, num instrumento, quando este é *material*. Dar-se-ia tal repugnância, se se tratasse de uma qualidade ou energia *permanente* e *completa*; porque um acidente *permanente* e *completo*, sendo feito para o sujeito, que o sustenta, deve acomodar-se à natureza deste, e por isso, se o sujeito é *material*, *material* deve ser o acidente, e se o sujeito é *espiritual*, *espiritual* deve ser o acidente, conforme o adágio: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Mas, quando se trata de uma qualidade ou energia *transitória* e *incompleta*, a qual foi feita, — não para o sujeito, que ela apenas atravessa, — mas para o *termo*, para o qual tende e em que repousa, então não pode e não deve ser acomodada e proporcionada ao *sujeito*, mas unicamente ao *termo*, e por isso, se o termo é *espiritual*, essa qualidade também é *espiritual*, embora seja *material* o meio, ou o sujeito, que ela atravessa. Assim uma nossa idéia, — se se considera como uma coisa *permanente* e *perfeita*, deve residir num sujeito *espiritual*, como é a nossa inteligência,— mas, se se considera como uma coisa *transitória* e *imperfeita*, que tende para uma outra inteligência, então, para chegar ao seu termo, pode atravessar um meio *material*, ou aderir a um sujeito *material*, como é a *palavra*, oral ou escrita, e, atravessando esse meio *material*, será sempre *espiritual*, porque *espiritual* é a inteligência do homem, para a qual se dirige. (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 4 ad 1).

IV. A causalidade instrumental na S. Teologia. — Os princípios expostos servem para esclarecer vários pontos da S. Teologia, sobretudo quando se trata da SS. Humanidade de Jesus e dos Sacramentos da Igreja. Digamos alguma coisa a esse respeito.

a) *Causalidade instrumental da SS. Humanidade de Jesus.* — Porque modo concorre a SS. Humanidade de Jesus na produção dos efeitos sobrenaturais, como são os *milagres*, a *graça*, e os demais dons, que se relacionam com o fim da Encarnação? — Resposta. Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro *Homem*. Enquanto Deus, Jesus é a Causa *principal* de todos esses dons na ordem da causalidade *física*, ou *real*; pois tudo deriva d'Ele, como da fonte soberana de todo o bem. Enquanto *Homem*. Jesus — é a Causa *principal* dos mesmos dons na ordem da causalidade *moral*, que é a do mérito e da intercessão; pois os seus méritos e as suas satisfações, sendo de uma Pessoa divina, são dotadas de uma dignidade e de um valor infinito e por isso, alcançam todas as graças, — mas não é a Causa *principal* na ordem da causalidade *física*, pois aquela SS.

Humanidade não é, *por si*, a fonte da graça, nem tem, *por si*, o poder sobre a natureza inteira (*S. Tom.* in III *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3). — Todavia, se a Humanidade SS. de Jesus não é a causa *principal* da *graça*, dos *milagres*, etc., é, contudo, e com certeza, causa *instrumental* na mesma ordem da causalidade *física*. De fato, como narra a S. Escritura, Jesus pronuncia uma palavra, ou faz um gesto, e os cegos veem, os surdos ouvem, os coxos andam, os leprosos são curados, os mortos ressuscitam. Tais atos do Salvador devem ser e são todos compenetrados, transformados e elevados pela virtude do Agente principal e onipotente. Portanto, a SS. Humanidade de Jesus é a causa *instrumental* de todos esses efeitos sobrenaturais, e é causa na ordem da causalidade *física*; porque são coisas *físicas* o gesto, que Jesus faz, e as palavras, que Ele pronuncia (*Sum. Th.*, p. III, q. 8, a. 1 ad 1; q. 13, a. 2; q. 43, a. 2; q. 48, a. 6; q. 49, a. 1). — Na verdade, para essa causalidade *instrumental*, é necessário e suficiente que a Humanidade SS. de Jesus tenha recebido da Divindade, de um modo *transitório*, uma virtude ou força eficaz para concorrer para as obras sobrenaturais. Ora. não podemos dizer nem pensar que o Verbo não possa ou não queira comunicar à sua Humanidade uma virtude ou força para cooperar com Ele na produção de efeitos sobrenaturais. No Homem-Deus, a Causa *principal* e a *instrumental* estão por tal modo unidas, que essa deve receber daquela tudo o que pode receber. Diz o P. Monsabré: "Deus devia ao seu Verbo feito *homem* todos os privilégios e todas as glórias, que a natureza humana pode receber" (*Car.* 1879, *conf.* 41). — Essa virtude ou força, comunicada a SS. Humanidade do Redentor, deve ser e é *espiritual*, como *espirituais* são efeitos que produz; e não há repugnância em que ela *passe* pela Carne imaculada do Filho de Deus, porque, como dissemos, a qualidade da força não é especificada pelo *sujeito*, que ela atravessa, mas pelo *termo*, para o qual tende. É também uma força *imperfeita*, enquanto é *passageira* ou *transitória* (uma qualidade *habitual* não é necessária para a causalidade *instrumental*), ainda que não seja *imperfeita* quanto à *eficácia*, porque é a própria força de Deus. Tal é a causalidade *instrumental* da SS. Humanidade de Jesus, como resulta dos Santos Evangelhos. — Teólogos excelentes são de opinião que a mesma causalidade compete àquela SS. Humanidade ainda depois da sua gloriosa Ascensão ao Céu.

b) *Causalidade instrumental dos Sacramentos.* — Os Sacramentos, segundo o ensino da Igreja, *significam*, *contêm*, e *produzem* a graça, e produzem-na *por si mesmos*, *ex opere operato*, isto é, em virtude do próprio ato, instituído por Nosso Senhor e praticado com as devidas condições. É claro que os Sacramentos produzem a graça, — não como causas *principais*, isto é, não por virtude própria, — mas como causas *instrumentais*, isto é, por virtude divina, enquanto Deus se serve deles para infundir a sua graça nas almas. Agora pergunta-se: essa causalidade *instrumental* — é apenas *moral*, enquanto os Sacramentos não passam de *sinais* de um pacto divino, a que Deus ligou a sua graça, ou enquanto são eles dotados de uma dignidade intrínseca, a que Deus não pode deixar de atender, — ou é também, e sobretudo, *física*, enquanto os Sacramentos exercem uma verdadeira influência *real* na produção da graça, por uma virtude comunicada por Deus? — Respondemos que essa causalidade não pode ser apenas *moral*, mas deve ser também, e sobretudo, *física*. Não pode ser apenas *moral*. De fato, uma causa apenas *moral* não *contém* nem *produz* o efeito; limita-se a solicitar

d) *Causa total ou parcial.* — Causa *total*, ou *adequada*, é a que pode produzir o efeito sem o concurso de outra causa do *mesmo gênero*, ou da *mesma ordem*; assim um cavalo, que puxa o carro, sem o concurso de outro cavalo, é causa *total.* — Causa *parcial*, ou *inadequada*, é a que não pode produzir o efeito sem o concurso de outra causa do *mesmo gênero*, ou da *mesma espécie*; assim, quando dois cavalos puxam um carro, cada um é causa *parcial.* — As causas *parciais*, tomadas *coletivamente*, constituem a causa *total.*[1]

e) *Causa próxima ou remota.* — Causa *próxima* é a que influi *imediatamente* no efeito; assim o fogo é a causa *próxima* da combustão da lenha. — Causa *remota* é a que influi no efeito *por meio de outra causa*, em que ela de algum modo influi; assim o coração é a causa *remota* do calor do corpo, enquanto o produz por meio do sangue.[2]

---

a ação do agente. Ora, os Sacramentos *contêm* e *produzem* a graça. Portanto deve ser também, e sobretudo, *física.* A linguagem da S. Escritura e dos SS. Padres não deixa dúvidas a esse respeito. S. Tomás rejeita a opinião dos que afirmam que os Sacramentos são apenas *sinais* da graça, e a razão que apresenta é que os Sacramentos não só *significam*, mas também *produzem* a graça (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 1). E a causalidade, que o S. Doutor atribui aos Sacramentos, não é a *moral*, mas é a *física.* Porquanto, o Angélico opõe essa causalidade à causalidade do *sinal*, que é *moral.* Além disso, diz o Santo que Deus é a causa *eficiente* e *principal* da graça, a SS. Humanidade de Jesus é o *instrumento unido*, e o Sacramento é o *instrumento separado* (l. c., a. 5). Ora, como a causalidade de Deus é certamente *física*, também *física* deve ser a causalidade da SS. Humanidade de Jesus e dos Sacramentos; porque o *agente* e o *instrumento* pertencem à *mesma ordem* (Cf. *De Ver.*, q. 27, a. 4).

1 Só Deus é a causa *absolutamente total*, porque só Ele não precisa, nas suas operações, do concurso das causas segundas. A criatura não pode ser uma causa *absolutamente total*, porque precisa sempre, em todas as suas ações, do concurso da Causa primeira. — Todavia a causa criada pode chamar-se *total*, ou *adequada*, na sua ordem ou no seu gênero de *causa segunda*, quando pode produzir o seu efeito sem o auxílio de outra causa segunda, e só com o ordinário concurso de Deus. — Notemos que uma causa pode ser *total* quanto à *força*, ainda que no efeito não influa *atualmente* como *total*: assim, muitas vezes, dois cavalos puxam um carro, embora cada um deles tenha força suficiente para isso.

2 Entre a causa *remota* e a *próxima* pode haver subordinação *essencial*, ou *acidental*, conforme a causa *próxima* não pode, ou pode operar sem o atual concurso e a atual influência da causa *remota.* — Se o efeito depende *imediatamente* da causa *próxima*, é claro que a natureza do efeito é determinada e especificada pela natureza da causa *próxima*, e não da causa *remota*; de modo que um efeito é e diz-se necessário, ou contingente, conforme necessária, ou contingente, é a causa *próxima*, de que deriva.

f) *Causa direta ou indireta.* — Causa *direta* é a que produz um efeito, que ela deve produzir *naturalmente*, isto é, em virtude da sua *forma*, ou *natureza*; assim o fogo é a causa *direta* da *combustão*. — Causa *indireta* é a que produz um efeito, para o qual a ação dela não se dirigia; assim o homem, que, escavando a terra, descobre um tesouro, é a causa *indireta* de tal descoberta.[1]

g) *Causa necessária ou livre.* — Causa *necessária* é a que é por tal modo determinada para a operação, que, supostos todos os requisitos indispensáveis, não pode deixar de operar; tal é o animal irracional. — Causa *livre* é a que tem o domínio dos seus atos, de modo que, mesmo supostos todos os requisitos indispensáveis, pode operar e deixar de operar; tal é o homem.[2]

Diz S. Tomás: "Ex causis *proximis* aliqui effectus dicuntur necessarii, vel contingentes, non autem ex *remotis* causis" (*C. Gent.*, III, 72; Cf. *Sum. Th*, p. I, q. 14, a. 13 ad 1; q. 25, a. 3 ad 4; p. III, q. 4, a. 1 ad 1). Por isso, as nossas ações, que dependem de Deus, como da Causa *remota*, e da nossa atividade, como da causa *próxima*, chamam-se *contingentes* e *finitas*, porque contingente e finita é a nossa atividade.

1 A causa *indireta* supõe sempre a *direta*. Algumas vezes, uma é distinta de outra; outras vezes, uma identifica-se com outra. — À causa *indireta* reduz-se — a causa, a qual *afasta os obstáculos*, que dificultam ou impedem a ação de uma causa *direta*, e assim torna fácil ou possível essa ação, — e a *condição indispensável*, sem a qual uma causa *direta* não pode produzir o seu efeito.

2 A *liberdade* é a relação de uma faculdade superior a um objeto inferior: *habitudo facultatis maioris ad objectum minus*. — Por que é livre o homem? Porque o apetite *racional* do homem, que é a vontade, tende para o bem *universal*, descoberto pela inteligência, é *superior* a todos os bens *particulares*, e por isso, é *indiferente*, ou *livre*, com relação a esses. — Por que não é livre o cão? Porque o apetite *sensitivo* desse animal, destituído de inteligência, tende exclusiva e instintivamente para o bem *particular* e *determinado*, e não pode desejar senão esse bem, *adequado* às suas tendências. Mas desse assunto, tão importante, mais tarde. — Devemos advertir que as causas *naturais*, como *tais*, são causas *necessárias*, enquanto *não podem deixar de operar pelo modo porque operam*. De fato, o modo porque um ente opera é proporcionado ao modo porque ele *é*, segundo o axioma: *modus operandi sequitur modum essendi*. Ora, as causas *naturais*, — sendo dotadas de um certo e determinado *ser*, derivado de uma única forma natural, devem ter lambem um certo e determinado modo de *operar*, proporcionado a essa única forma, e por isso, *único*, *invariável*, *necessário*. Assim o homem, como causa *natural*, tem um certo e determinado modo de operar, a que ele não pode deixar de se conformar, não só quando se trata das operações vegetativas e sensitivas, mas também quando se trata das operações *intelectuais*, porque a inteligência não pode perceber, nem a vontade querer, senão por aquele

h) *Causa física ou moral.* — Causa *física* é a que pela sua energia e ação *física*, ou *operativa*, produz a realidade do efeito; assim o fogo é a causa *física* da combustão. — *Moral* é a que por meios *morais*, como são as súplicas, as promessas, os conselhos, as ameaças, etc., leva a vontade do agente a operar; assim a mãe é a causa *moral* do bem, que o filho, movido pelas boas palavras dela, pratica ou pode praticar.[1]

---

modo, que lhe foi determinado pela natureza. Como também a nossa vontade, pelo fato de estar fundada numa certa *natureza*, é *necessária* ou *determinada para uma só coisa*, que lhe é proporcionada e que é o *bem universal*, embora seja *livre* com relação aos bens *particulares*, por isso, mesmo que esses não lhe são proporcionados, não lhe preenchem as medidas. Por isso, a nossa vontade produz uma dúplice série de atos — *necessários* e *livres*. Os *necessários* são os que ela produz *naturalmente*, isto é, enquanto é uma natureza ou se funda numa natureza, — os *livres* são os que ela produz *voluntariamente*, isto é, enquanto tem o *domínio* dos seus atos (*Sum Th.*, I-2, q. 10, a. 1 ad 1 et ad 3).

1 Tanto a causa *física*, como a *moral*, pode ser *principal* e *instrumental*. — Causa *física-principal* é a que produz o efeito por meio de uma influência *real* e por virtude ou energia *própria*; causa *física-instrumental* é a que produz o efeito por meio de uma influência *real* e por virtude ou energia, que lhe é comunicada pela causa *física-principal*. Assim, o pintor é a causa *física-principal* do quadro, o pincel é a causa *física-instrumental*. — Causa *moral-principal* é a que leva o agente *físico* a produzir o efeito, e leva-o por virtude ou mérito *próprio*; causa *moral-instrumental* é a que leva o agente *físico* a produzir o efeito, não por virtude ou mérito *próprio*, mas pela virtude ou mérito, que lhe é comunicado pela causa *moral-principal*. Assim, o filho querido do rei é a causa *moral-principal*, que leva o pai a conceder o perdão a um réu; a carta, que esse filho escreve ao rei para implorar a graça, é a causa *moral-instrumental*. — As causas *físicas*, como as *morais*, podem estar *essencialmente subordinadas* entre si, de modo que a superior influa na inferior e a leve a operar. A influência ou a moção da causa superior não só não obsta a que a causa inferior influa no efeito, mas, antes, comunica a essa a energia ou a força para ela poder influir; e por isso, como dissemos, o efeito deve atribuir-se *todo* à causa superior e *todo* à causa inferior, a cada uma na própria ordem. E isto é certo, não só quando se trata de causas *físicas*, mas também quando se trata de causas *morais*. Portanto, se uma pessoa pede à SS. Virgem a cura de uma doença, julgada incurável pelas forças da natureza, e pede-a pela intercessão de um santo, por exemplo, de S. Joana d'Arc, a cura milagrosa, se se alcança, deve atribuir-se *toda* à SS. Virgem e *toda* a S. Joana. Na verdade, tendo sido a SS. Virgem constitui da geral tesoureira das graças e universal mediadora entre Deus e os homens, ninguém chega ao trono de Deus senão por Maria, nenhuma oração nossa pode ser eficaz, se não for auxiliada e elevada pela oração de Maria. Logo, a graça, que se alcança pela intercessão de um Santo, alcança-se sempre pela intercessão da SS. Virgem, e por isso, deve atribuir se *toda* à intercessão da SS. Virgem, como à causa *moral-universal*, e toda ao Santo, como a causa *moral-particular*.

i) *Causa unívoca, equívoca e análoga.* — Causa *unívoca* é a que produz um efeito da *mesma natureza*, ou *espécie*; assim o fogo produz o fogo e convém com este na mesma *espécie*. — Causa *equívoca* é a que produz um efeito, não da *mesma espécie*, mas do *mesmo gênero*; tal é o sol em relação aos vários efeitos, que produz e que convêm com ele no *gênero* de *corpo*. — *Análoga* é a que produz um efeito, que não convém com ela nem na *espécie* nem no *gênero*, mas só numa certa *semelhança*; tal é Deus em relação às criaturas, que, participando, de algum modo, do com *ser* são *semelhantes* ao universal princípio de todo o *ser*.[1]

192. As Criaturas são verdadeiras causas eficientes, sob a dependência da Causa primeira.

a) As criaturas são dotadas de energias, ou forças operativas; assim tem a planta a força de vegetar, o animal a força de sentir, o homem a força de entender. Ora, se as criaturas não fossem verdadeiras causas eficientes, isto é, se não tivessem operação própria, seriam inúteis essas forças, ou energias, como seriam inúteis as próprias criaturas; visto que a operação é a última perfeição, o fim de toda a força operativa e de toda a coisa criada. Logo, as criaturas são verdadeiras *causas eficientes*.[2]

b) Se as criaturas não fossem verdadeiras *causas eficientes*, não poderia haver *ordem* no mundo; pois coisas tão multíplices e diversas, como são as que existem na realidade, não podem estar relacionadas e ligadas entre si nem constituir um único sistema, senão enquanto umas *atuam* noutras, isto é, senão enquanto umas são *ativas* e outras *passivas*. Ora, no mundo existe uma ordem admirável; de onde o mesmo nome de *mundo*, dado à universalidade das coisas finitas. Logo, as criaturas são verdadeiras *causas eficientes*.[3]

---

1 Todo o agente opera em virtude e em conformidade da própria *forma*, e por isso, no efeito deve encontrar-se a semelhança dessa forma. Portanto, se o agente e o efeito estão contidos na mesma *espécie*, a semelhança é *específica*, e a causa é *unívoca*: se estão contidos no mesmo *gênero*, a semelhança é *genérica*, e a causa diz-se *equívoca*; se não estão contidos na mesma *espécie*, nem no mesmo *gênero*, a semelhança é muito *remota*, e a causa chama-se *análoga* (*Sum. Th*; p. I. q. 4, a. 3). — A causa *unívoca* só pode produzir efeitos, conformes à *própria espécie*. A causa *equívoca* pode produzir efeitos *especificamente* diversos. A causa *análoga* pode produzir efeitos *genericamente* diversos.

2 É o argumento de S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 5).

3 Também esse argumento é do Angélico Doutor (*C. Gent.* III, 69).

Dissemos — *sob a dependência da Causa primeira*; porque as criaturas operam como causas *segundas*, e precisam sempre, e em todos os atos, do auxílio e do concurso da Causa *primeira*.[1]

1 Um agente pode, na sua ação, depender de um agente superior por muitos e diversos títulos: — 1º) enquanto o agente inferior recebeu do agente superior, e de um modo *permanente*, a força ou energia operativa, *correspondente* e *adequada* à própria natureza; — 2º) enquanto o agente superior *conserva* no inferior as forças ou energias operativas, de que o dotou; — 3º) enquanto essa força ou energia operativa, para produzir o seu ato, precisa de ser *movida* e *aplicada* pelo agente superior; — 4º) enquanto o a sente inferior recebeu do superior, de um modo *transitório* ou *passageiro*, a energia ou força operativa, *própria desse agente superior*, de modo que o agente inferior não opera pela sua força conatural, mas pela força do superior, e por isso, produz um efeito, que não é proporcionado ou correspondente à força própria, mas à força do mesmo superior. Ora, a causa finita depende de Deus por todos esses quatro títulos. Demonstremo-lo brevemente. — 1º) A criatura recebeu de Deus o *ser,* e, com o *ser*, a força ou energia operativa, que é uma conseqüência necessária do próprio *ser*. Por isso, deve dizer-se que a causa finita, na sua ação, depende de Deus e que Deus é a causa de todas as ações finitas, em conformidade com o axioma, que a causa *da causa é também* causa do *efeito*: *causa causae est etiam causa causati*. — 2º) A causa finita é dotada de forças ou energias operativas, que pelo fato mesmo de lhe serem conaturais, são *contingentes*, isto é, indiferentes por si para a existência e para a não-existência, e por isso, para que possam permanecer na existência, devem ser sempre determinadas pela Causa *necessária*, que é Deus. — 3º) As forças ou energias operativas da criatura dependem de Deus, não só quanto á sua *origem* e *conservação*, mas também quanto ao *exercício*. Na verdade, essas forças *podem* operar, mas não operam *sempre*; podem tornar-se *atuais*, mas por si são *potenciais*. Para que, pois, possam passar do estado *potencial* para o *atual*, para que possam realmente *mover* e produzir o efeito, devem ser *movidas* e *aplicadas*; e essa moção ou aplicação não pode derivar, em última análise, senão de Deus; pois todo o móvel deve ter finalmente o princípio do seu movimento num motor imóvel. — 4º) As forças das criaturas não só produzem efeitos *particulares*, *proporcionados* à natureza delas, que são causas *particulares*, mas produzem também um efeito *universal*, que é *próprio* da Causa Primeira e que é o *ser*. Ora, o agente criado, para que possa produzir um efeito, exclusivamente próprio de Deus, deve operar pela força ou energia própria de Deus, deve receber em si, embora de um modo *transitório* ou *passageiro*, essa força ou energia de Deus, que o *eleve* e lhe comunique uma capacidade, superior à conatural. Sendo a criatura um *instrumento* nas mãos de Deus, devemos dizer que Deus é a causa de toda a ação da criatura. Concluímos com as seguintes palavras de S. Tomás: "Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum *dat virtutem agendi*, et in quantum *conservat* eam, et inquantum *applicat* actioni, et inquantum *eius virtute omnis alia virtus agit*" (*De pot.*, q. 3, a. 7).

Desenvolvamos o último ponto, que se refere à causalidade *instrumental* das criaturas e que é de importância capital.

O *ser* é o mais *universal*, o mais *íntimo*, o mais *profundo* de todos os efeitos. Como todo o efeito exige uma causa proporcionada, o *ser* deve derivar de um agente, que seja *universalíssimo* e *eficacíssimo*. Esse agente é Deus. O *ser*, portanto, é o efeito próprio, exclusivamente próprio de Deus. Ora, quando um efeito, é próprio de um agente superior, os agentes inferiores não o podem produzir pela força, que lhes é própria ou conatural, mas só o podem pela força, que é própria do mesmo agente superior e que lhes seja *comunicada*; como o instrumento não pode produzir o efeito próprio da causa principal, senão pela força própria dessa causa. — Nem isto admira. A força, de que são dotadas as criaturas e que lhes é inerente, como forma conatural e estável, não é por si suficiente ou proporcionada para produzir um efeito, que é próprio da Causa Primeira; como a força, de que um instrumento é naturalmente dotado e que ele possui de um modo habitual, não é por si suficiente para produzir *uma obra de arte,* que é o efeito próprio do artista. Por isso, se o instrumento, para produzir uma *obra de arte*, precisa da *energia de arte*, que lhe seja comunicada, *de um modo transitório*, pelo próprio artista, também a causa segunda, para produzir o *ser*, precisa de receber, *de um modo transitório*, a força própria da Causa Primeira. Dizemos — *de um modo transitório*; porque a causa segunda não pode receber, de um modo *permanente*, uma qualidade, que reside, *como em sujeito próprio*, na Causa Primeira, como o instrumento não pode receber, de um modo *permanente*, a *energia da arte*, que reside, como *em sujeito próprio*, na inteligência do artista. Portanto, as criaturas só podem produzir o *ser*, enquanto operam pela força própria de Deus, ou enquanto Deus opera em todas as ações delas. E, visto que o *ser* se renova e se produz em cada ação da criatura, deve dizer-se que toda a ação da criatura depende de Deus, como da Causa principal, — ou que Deus é a Causa principal de toda a ação da criatura, como o agente principal é a causa de toda a ação do agente instrumental (*S. Thom.*, l. c. ad 7). — De onde se vê que a força de Deus é mais *eficaz*, em relação ao efeito produzido pela criatura, do que a força da própria criatura; porque é a força do agente superior que robustece e eleva a força do inferior, e a torna capaz de produzir um efeito, que ela, por si, nunca teria podido produzir.

Julgamos oportunas as seguintes advertências. — 1ª) A criatura, operando como *instrumento* nas mãos da Causa Primeira, tem uma dúplice ação: a ação *instrumental* e a ação *própria*. Enquanto tem uma ação *instrumental*, torna-se precariamente causa *universal*, e por isso, pode produzir o *ser*, que é efeito *universal* e exclusivamente próprio de Deus; enquanto tem uma ação *própria*; permanece causa *particular* e por isso, produz as *determinações* do *ser*, que são efeitos *particulares* e adequados às forças criadas. Diz S. Tomás: "Deus est dans *esse* rebus: causae autem aliae sunt quasi *determinantes* illud esse. Esse autem est magis intimam cuilibet rei, quam ea per quae esse determinatur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarnm" (In II *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4). — 2ª) A causa *segunda*, enquanto é instrumento da Causa *Primeira*, não produz o ser em absoluto, ou subsistente em si, mas produz *este* ou *aquele* ser, isto é, produz o ser *determinado* a esta ou àquela espécie, e por isso, composto, na sua unidade, de dois elementos: — de um elemento *universal*, que é o próprio *ser* e que deriva da causa segunda enquanto opera pela força da Causa Primeira, — e de um elemento *particular*, que é constituído pelas *determina-*

ções do mesmo ser e que deriva da causa segunda enquanto opera pela força própria ou conatural. — 3ª) Quando se diz que uma e mesma é a *ação* de Deus e da criatura, não se fala da ação, que é *imanente* em Deus é que se identifica com a sua Essência, mas fala-se da ação, para a qual Deus concorre e que é a própria ação da criatura. Essa ação — é de Deus, enquanto Deus, sendo Causa *universalíssima* de todo o ser, produz a *entidade* dela, — e é, ao mesmo tempo, da criatura, enquanto esta, pela força própria, influi na mesma ação o ser *específico* desta ou daquela *determinada* entidade, isto é, faz com que a ação seja *vital*, *intelectual*, etc. — 4ª) Toda a perfeição, de que é dotada a ação da criatura, deriva de Deus, fonte única e inesgotável de todo o bem; e todo o defeito, que pode depreciar essa ação, depende da criatura, essencialmente deficiente. (*Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 2 ad 2). — 5ª) A criatura chama-se causa *instrumental*, enquanto é movida e aplicada por Deus e enquanto opera pela virtude ou força de Deus; mas diz-se também *causa principal*, enquanto, ainda que movida por Deus, possui, contudo, em si mesma o princípio do seu movimento e da sua operação, e por isso, torna semelhante a si o efeito, que produz. Por isso, como advertimos, a criatura chama-se *instrumento* da Causa primeira no sentido *lato* desse termo. De fato, o *instrumento* pode tomar-se no sentido *próprio* ou *rigoroso*, e no sentido *lato*. Tomado no sentido *próprio*, o *instrumento* denota uma coisa, que, movida, move, sem ter em si o princípio do movimento, que realiza, e por isso, não torna semelhante a si o efeito. Tomado no sentido *lato*, o *instrumento* significa uma coisa, que, movida, move, quer tenha em si o princípio do seu movimento, quer o não tenha, e por isso, quer torne semelhante a si o efeito, quer o não torne (*De Ver.*, q. 24, a. 1 ad 5).

*

Quando se trata da *atividade* das criaturas, é necessário evitar duas opiniões extremas, igualmente errôneas: — uma que nega às mesmas criaturas toda e qualquer força eficiente, atribuindo exclusivamente a Deus todos os efeitos delas; — outra que atribui às criaturas uma força operativa, completamente absoluta e independente do influxo da Causa Primeira, de modo que os efeitos das criaturas por tal modo derivam delas, que não podem derivar também de Deus. Ambas as opiniões são contrárias à razão e à Revelação divina. — Tendo suficientemente falado na *necessidade* e no *modo* da *dependência* das causas *segundas* em relação à Causa primeira, devemos agora expor e confutar a opinião dos que negam às criaturas toda e qualquer atividade eficiente. É o *ocasionalismo*.

I. Ocasionalismo. — *Ocasionalismo* é o sistema dos que admitem — que existe uma *única*, causa *eficiente*: Deus, — que as criaturas não são verdadeiras causas *eficientes*, mas apenas causas *ocasionais*, enquanto proporcionam a Deus a *ocasião* de operar, — e que por isso, deve atribuir-se *exclusivamente* a Deus todo o efeito, atribuído comumente às criaturas. — Por isso, segundo essa opinião, não é, por ex., o fogo que queima a palha, mas é Deus, que, na *ocasião* em que se chega o fogo à palha, produz o incêndio. De onde o nome de *ocasionalismo*.

II. História do ocasionalismo. — O *ocasionalismo* é muito antigo. Os filósofos, que precederam *Aristóteles*, não podendo conceber um *móvel-motor*, negaram toda a efi-

ciência às causas naturais, — embora a reconhecessem nas substâncias separadas, como *Parmênides*, — ou admitissem uma Causa Primeira: a Inteligência, como *Anaxágoras*. Negou também a atividade aos corpos *Avicebron*, confutado por S. Tomás (*C. Gent.*, III, 69; *De pot.*, q. 3, a. 7). — Nos últimos séculos, *Descartes* recusou-se a admitir todo e qualquer influxo mútuo entre e alma e o corpo, e disse que Deus, na *ocasião* em que a alma exerce um ato de vontade, produz no corpo um movimento correspondente, e vice-versa. *Leibniz* também negou todo e qualquer influxo mútuo entre a alma e o corpo, e admitiu uma *harmonia preestabelecida* por Deus entre os atos da alma e os movimentos do corpo. — Quem tornou célebre o *ocasionalismo* foi *Malebranche*. Partindo do princípio — que toda a atividade exige uma força *infinita*, concluiu que Deus é a *única* causa eficiente, e que as criaturas são apenas causas *ocasionais*. Diz assim: "Só Deus é verdadeira causa, e repugna que o possam ser os homens. Deus não precisa de instrumentos para operar; basta que Ele queira, para que uma coisa seja; pois repugna que Ele queira uma coisa e que essa coisa não seja. Há só uma verdadeira causa, porque há só um verdadeiro Deus; a natureza ou a força de cada ente não é senão a vontade de Deus; todas as causas naturais não são verdadeiras causas, são apenas causas *ocasionais*. que só operam pela força e eficácia da vontade de Deus" (*Recherche de la vérité*, l. VI, p. II, c. 3). Alguns escritores afirmam que *Malebranche*, se nega a atividade aos *corpos*, não a nega às substâncias *espirituais*. — Deixando para os lugares próprios a crítica das diversas espécies do *ocasionalismo*, confutaremos aqui o *ocasionalismo*, genericamente considerado.

III. O ocasionalismo é falso. — O *ocasionalismo* é falso, porque — a) é contrário à experiência, — b) repugna à natureza das criaturas, — c) deprime os atributos de Deus, — d) destrói toda a ciência.

a) *O ocasionalismo é contrário à experiência*. — As criaturas são substâncias *espirituais*, ou *materiais*. Ora, a experiência atesta que tanto umas, como outras, são verdadeiras *causas eficientes*. — São verdadeiras *causas eficientes* as substâncias *espirituais*. De fato, temos consciência de atos da inteligência e da vontade, que se realizam em nós e *por nós*, que pertencem e se devem atribuir à nossa alma, como à verdadeira causa, de que derivam. Quem poderá negar essa convicção, tão profunda e tão universal? — São verdadeiras *causas eficientes* as substâncias *materiais*. Porquanto, os nossos sentidos não só percebem que os corpos são *dotados* de certas qualidades, mas também percebem que essas qualidades derivam dos mesmos corpos. Assim não só sentimos o calor, mas também sentimos que esse calor deriva do fogo, e não de outro corpo; e estamos tão convencidos disso, que, quando queremos queimar a palha, não recorremos à água, mas ao fogo: o que não seria razoável, se não fosse o fogo a causa eficiente do incêndio, mas exclusivamente a Causa Primeira, visto que Deus poderia produzir esse efeito sem a aplicação do fogo, ou com a aplicação de outro elemento. — Logo, o *ocasionalismo* é contrário à *experiência*.

b) *O ocasionalismo repugna à natureza das criaturas*. — Todas as criaturas possuem o *ser*. Se possuem o *ser*, devem possuir, natural e necessariamente, a *operação*, proporcionada à própria natureza; porque *operari sequitur esse*, e um *ser* que não *opera* é um *ser* que não *é*. Por isso, se só Deus opera, só Deus existe, e tudo é Deus. — Ademais: as criaturas, produzidas por Deus, devem ser *relativamente* perfeitas, isto é,

193. A faculdade, ou a força operativa, das causas eficientes criadas é uma coisa acidental. — A *faculdade*, ou a *força operativa*, está para a *operação*, como a *potência* está para o *ato*; de modo que essa *faculdade*, ou *força*, será *acidental*, ou *substancial*, conforme for *acidental*, ou *substancial*,

devera possuir todas as perfeições, exigidas pela sua essência. Ora, a *operação* é uma dessas perfeições e das mais necessárias; visto que, sem a operação conveniente, faltar-lhes-ia o meio necessário para alcançar o fim, para o qual existem e que está fora delas. Logo, o *ocasionalismo* repugna à *natureza* das criaturas.

c) *O ocasionalismo deprime os atributos de Deus.* — Este sistema, que parece exaltar os atributos de Deus, deprime-os, — sobretudo a *Sabedoria*, a *Bondade*, a *Veracidade*, a *Onipotência*, a *Santidade*. — Deprime a *Sabedoria*. Porquanto, se as criaturas não operassem realmente, e não concorressem de modo algum para a produção dos efeitos, Deus lhes teria dado faculdades e forças operativas, que nada operam e que por isso, são absolutamente *inúteis*, alardeando assim uma prodigalidade irrisória: o que repugna à Sabedoria infinita. E não se diga que essas faculdades e forças são úteis, enquanto as criaturas apresentam a Deus a *ocasião* de operar; porque, para isso, não se requer muito e seriam sempre *inúteis* essas faculdades operativas, elaboradas com uma arte maravilhosa em vista da própria operação, que é o fim delas. — Deprime a *Bondade*. Na verdade, se as criaturas não fossem causas *eficientes*, Deus lhes teria constituído um fim, proporcionado à natureza delas, e depois lhes teria negado o meio, que é indispensável para o conseguir e que é a *operação*: o que repugna à divina *Bondade*. — Deprime a *Veracidade*. Se as criaturas não operassem de modo algum e só Deus produzisse o efeito, que atribuímos às mesmas criaturas, nós estaríamos sempre e invencivelmente num engano, atribuindo também às criaturas o que deriva exclusivamente de Deus, e esse engano invencível, derivando do testemunho da experiência, interna e externa, atribuir-se-ia ao próprio Autor da natureza. Ora, isto é contrário à *Veracidade* de Deus. — Deprime a *Onipotência*. Se as criaturas não fossem dotadas de atividade eficiente, *não poderiam*, como dissemos, alcançar o próprio fim. Ora, a impotência do efeito manifesta a impotência da causa; assim como a força do efeito revela a força da causa. Logo, o *ocasionalismo* deprime a *Onipotência* divina. — Deprime a *Santidade*. Com efeito, se é unicamente Deus quem produz *todas* as nossas ações, só a Deus devem ser *todas* imputadas, e por isso, não só as ações boas e virtuosas, mas também as más e viciosas. Ora, isto é contrário à *Santidade* divina. — Logo, o *ocasionalismo* deprime os *atributos* de Deus.

d) *O ocasionalismo destrói toda a ciência.* — Na verdade, se os efeitos, que vemos produzidos pelos agentes criados, não derivam também dos mesmos agentes, mas unicamente de Deus, segue-se que toda a demonstração científica, — que sobe do efeito para a causa, da ação para a faculdade, da faculdade para a essência, — é destituída de todo o fundamento real e se baseia num falso suposto. Ora, como todos os nossos conhecimentos, relativos às coisas naturais, são alcançados por meio dessa demonstração, é claro que, nesse sistema, toda a ciência acerca da existência e da natureza das coisas — ou é *errônea*, — ou é, pelo menos, *incerta*. Daí a destruição de toda a ciência e o mais completo *ceticismo*.

a *operação*; para a qual está essencialmente ordenada a *faculdade*; porque a *potência* e o *ato* pertencem ao *mesmo gênero*. Ora, a *operação*, para a qual está essencialmente ordenada a *faculdade*, ou *força operativa*, é uma *coisa acidental*; porque a experiência atesta que toda e qualquer operação, quer material quer espiritual, *pode ser* e *deixar de ser*, ao passo que a substância permanece sempre a mesma. Logo, também a *faculdade*, ou *força operativa*, das causas eficientes criadas é uma *coisa acidental*.[1]

194. Relações entre a causa eficiente e o efeito. — Enumeramos as principais.

I. *A causa eficiente possui, de algum modo, toda a perfeição do efeito.* — Na verdade, ninguém pode dar o que não tem. Logo, a causa *eficiente*

---

1 Só *Deus* opera *imediatamente* pela sua *essência*. As criaturas operam *imediatamente* pelas faculdades, ou forças operativas, e *mediatamente* pela *essência*; de modo que a faculdade é o princípio *imediato* ou *próximo* da operação, a essência é o princípio *mediato* ou *remoto*. Ora, a faculdade, ou força operativa, tendendo essencialmente para a operação, como para o seu termo, é *especificada* pela própria operação. Esta, nas criaturas, não pode ser uma coisa *substancial*, mas *acidental*. Logo, como a *potência* e o *ato* pertencem ao mesmo gênero, também a faculdade, ou força operativa, é uma coisa *acidental*. Diz S. Tomás: "*Potentia*, quae est *immediatum* principium operationis, est de genere *accidentis*" (*Ad Annibal*, I).

As causas eficientes criadas, para poderem operar e produzir o seu efeito, não só devem possuir as respectivas forças ou faculdades e receber o influxo da Causa primeira, mas também — exigem um *sujeito preexistente*, sobre o qual possam exercer a própria ação (pois só Deus opera sem sujeito preexistente), — e devem estar, *de algum modo*, a contato com o paciente. Esta última condição é indispensável. Porquanto, a operação do agente faz-se no paciente; e por isso, se o agente não estiver a contato com o paciente, de modo que possa atuar neste e modificá-lo, o mesmo agente, em relação ao paciente, é como não existisse. Esse contato (ou esta união) do agente com o paciente, pode efetuar-se — ou pela *quantidade* e pela *força*, quando o agente é uma substância *corpórea*, ou só pela *força*, quando o agente é uma substância *espiritual*; e pode ser *imediato* ou *mediato*, conforme o agente atua no paciente *por si* ou *por meio de um outro agente*. Diz S. Tomás: "Oportet omne agens coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. Unde probatur (*Phys.*, I. 7, t. 10) quod motum et movens oportet esse *simul*... Nullius agentis, quantumeumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per medium agit" (*Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 1, c. et ad 3). — Esta condição é *indispensável* para *todos os agentes*. S. Tomás demonstra que Deus está intimamente era todas as criaturas, pelo fato de atuar imediatamente nelas, conservando-lhes o *ser*, que é a coisa mais íntima e mais profunda, que as criaturas possuem (L. c.). — O Angélico acrescenta: "Deus est super omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse" (L. c., ad 1). A transcendência de Deus e a sua presença nas criaturas não podiam ser expressas com mais exatidão e clareza!

possui, *de algum modo*, toda a perfeição, que ela dá ao efeito. — Dizemos — *de algum modo*; porque a causa, — se é *unívoca*, possui toda a perfeição do efeito no mesmo grau *específico*, — se é *equívoca*, possui toda a perfeição do efeito no mesmo grau *genérico*, — se é *análoga*, possui toda a perfeição do efeito num grau *eminente*.[1]

II. *A causa é semelhante, de algum modo, ao efeito.* — Porquanto, a causa opera em virtude da sua *forma*, e por isso, no efeito deve encontrar-se a semelhança dessa forma. — Dissemos — *de algum modo*; porque, — se a causa é *unívoca*, a sua semelhança com o efeito é *específica*, — se é *equívoca*, a sua semelhança com o efeito é *genérica*, — se é *análoga*, também *análoga* é a sua semelhança com o efeito.[2]

III. *A causa é anterior ao efeito.* — Uma coisa pode ser *anterior* a outra — quanto à *natureza*, ou quanto ao *tempo*, conforme uma coisa *produz* outra, ou precede outra na *duração*. Ora, a causa, — quanto à *natureza*, é sempre *anterior* ao efeito, porque este depende daquela, — quanto ao *tempo*, é *anterior* ao efeito, quando opera *sucessivamente*, mas *coexiste* com o efeito, quando opera *instantaneamente*.[3]

---

1 A razão, porque a causa *eficiente* possui, por *diferentes modos*, a perfeição do efeito, é a seguinte. Quando a causa é *unívoca*, é *proporcionada* ao sujeito, que recebe a ação dela, e então introduz no mesmo sujeito uma forma da mesma espécie, ou essência. Mas, quando não é *unívoca*, não é *proporcionada* ao sujeito, e então esse não recebe a espécie do agente, mas apenas uma semelhança, *genérica* ou *análoga*. — Por isso, não é necessário que entre a causa e o efeito exista uma proporção ou semelhança de *natureza*, ou de *espécie*; e engana-se redondamente quem pensa que da existência do mundo não possa deduzir-se a existência de Deus, só porque Deus é infinitamente superior ao mundo.

2 Esse axioma é *análogo* ao precedente, e é evidente. — Só lembramos que, quando o efeito deriva de duas causas *essencialmente* subordinadas, uma *próxima* e outra *remota*, então o efeito é mais semelhante à causa *próxima* do que à *remota*, embora esta influa mais eficazmente na produção do efeito. Por isso, embora a influência da Causa primeira seja mais enérgica que a da causa segunda, contudo, como a influência da Causa primeira é *determinada* e *especificada* pela causa segunda, o efeito é mais semelhante à causa segunda do que à primeira. Diz S. Tomás: "Licet Causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur, et ideo eius *similitudinem* imitatur effectus" (*De pot.*, q. 1, a. 4 ad 3).

3 A causa é *anterior* ao efeito também quanto à *excelência* ou *dignidade*; pois o ente, que produz uma natureza, é mais excelente e digno que o ente, que recebe essa natureza, embora as duas naturezas pertençam à mesma espécie. — A causa contém

IV. *O feito leva ao conhecimento da causa.* — O efeito — leva ao conhecimento da *existência* da causa, porque todo o efeito exige uma causa, — e leva ao conhecimento da *essência* da causa, porque todo o efeito é, mais ou menos, semelhante à causa.[1]

195. Causa material e formal. — Causa *material*, ou *matéria*, é o *sujeito*, em que a causa *eficiente* exerce a ação e que influi no efeito como *parte intrínseca* e *determinável*. — Causa *formal*, ou *forma*, é o *ato*, que *determina* e coloca a *matéria* numa *certa espécie* e influi no efeito como parte *intrínseca* e *determinante*. — A *matéria* e a *forma*, unidas, constituem o *composto corpóreo*.[2]

196. Espécies da causa material e da formal. — A causa *material*, ou a *matéria*, é *prima* ou *segunda*. A matéria *prima* é o sujeito *determinável* quanto ao *ser primeiro*, que é o *substancial*; — a *segunda* é o sujeito *determinável* quanto ao ser secundário, que é o *acidental*. — A causa *formal*, ou *forma*, é *substancial* ou *acidental*. A forma *substancial*

---

virtualmente o seu efeito, antes de esse existir, enquanto tem a *virtude* ou a *força* de produzir. Todavia, sem o *exercício* dessa *virtude* ou *força*, o efeito não pode existir.

1 O efeito leva sempre ao conhecimento da *essência* da causa. Esse conhecimento é *perfeito* e *adequado*, ou *imperfeito* e *inadequado*, conforme o efeito exprime, ou não, *toda* a virtude, ou força da causa; e, por isso, é *perfeito*, quando a causa é *unívoca*, e é *imperfeito*, quando a causa é *equivoca* ou *análoga*. Assim o conhecimento, que temos da *essência* de Deus, é *imperfeito*, porque as criaturas, que nos levam a esse conhecimento, não exprimem *toda* a *virtude* ou *força* do Criador. Mas, se as criaturas não podem levar a um conhecimento *perfeito* da *essência* de Deus levam-nos a um conhecimento *perfeito* e *certíssimo* da *existência* d'Ele, visto que, para esse conhecimento, basta a existência das próprias criaturas.

2 Reservando para a *Cosmologia* o conveniente desenvolvimento desse assunto, limitamo-nos a dar algumas *noções*, relativas a estas duas causas *intrínsecas*, de que se compõe todo o ente corpóreo ou material. — São muitas e diversas as definições da *matéria* e da *forma*, apresentadas pelos escritores; mas nenhuma pode ser *rigorosa*, porque os *primeiros princípios* não estão subordinados a um *gênero superior*. Comumente — a *matéria* chama-se "o sujeito de que se faz uma coisa: *subiectum ex quo aliquid fit*", — e a *forma* é "a realidade pela qual é aperfeiçoada uma coisa: *realitas qua id quod fit perficitur*". — De onde se segue que — 1º) todo e qualquer *composto* consta de *matéria* e de *forma*, porque consta sempre de um *sujeito determinável* e de uma *realidade determinante*; — 2º) a *matéria* é *potência* com relação à *forma*, porque importa uma capacidade ou aptidão para receber a *determinação* pela própria *forma*, enquanto a *forma* é *ato* com relação à *matéria*, porque enche e completa a capacidade da mesma *matéria*; 3º) a *matéria* e a *forma* são causas *intrínsecas* do composto, pois o constituem pela própria entidade.

é o ato, que *determina* a matéria *prima* quanto ao ser *substancial*; — a *acidental* é o ato, que *determina* a matéria *segunda* quanto ao ser *acidental*. — A matéria *prima* e a forma *substancial* constituem o composto *substancial*; — a matéria *segunda* e a forma *acidental* constituem o composto *acidental*.[1]

197. A matéria e a forma são verdadeiras causas do composto corpóreo. — *Causa*, como dissemos, é tudo o que concorre, de algum modo, para a produção de um efeito. Ora, a *matéria* e a *forma* concorrem para a produção do composto corpóreo; pois esse composto é consti-

1 Essa divisão da *matéria* em *prima* e *segunda* e da *forma* em *substancial* e *acidental* funda-se no fato seguinte. Nas substâncias corpóreas, não só se verifica a mudança, ou a passagem de uma perfeição *acidental* para outra *acidental*, como quando, por ex., a cera que tinha a figura redonda adquire a figura quadrada, mas realiza-se também a passagem de uma perfeição *substancial* para outra *substancial*, como quando, por ex., o *alimento* se muda em carne, pois a carne é *substancialmente* diversa do alimento. Ora, em cada uma destas passagens ou mudanças, deve haver o *sujeito*, que se muda, e a *perfeição*, que ele adquire. O *sujeito* da mudança *substancial* é a *matéria prima*; o da mudança *acidental* a *matéria segunda*. A perfeição, que a matéria *prima* adquire, é a forma *substancial*; a perfeição, que a matéria *segunda* adquire, é a *forma acidental*. — A matéria *prima* é o *sujeito*, de que *se faz o primeiro ser* de uma coisa, que é o *ser substancial*, e por isso, não é uma substância constituída, completa, mas é um princípio, uma parte, um elemento da substância, e, propriamente, é o elemento potencial, indeterminado, indiferente para constituir esta ou aquela substância, e portanto, o deve ser determinado por outro elemento, pois nada pode existir na realidade, que não seja determinado a *esta* ou *àquela* espécie de substância. A matéria *segunda* é o *sujeito*, de que se faz o *ser secundário* de uma coisa, que é o *ser acidental*, e por isso, é uma substância completa, constituída numa certa espécie, só capaz de receber uma modificação ou determinação nas suas propriedades *acidentais*, como na qualidade, na quantidade, etc. — A *forma substancial* é o elemento, que restringe a potencialidade da matéria *prima* e a determina para *esta* ou *aquela* espécie de substância. A forma *acidental* sobrevém à substância constituída e completa, e por isso, não a determina quanto à *espécie*, mas só quanto a coisas *acidentais*. — A *forma* é *ato*; porque, pela sua união com a *matéria*, faz com que esta passe da *potência* para o *ato*, ou que possua *em ato* aquele *ser*, que possuía *em potência*. Por isso, diz-se *ato substancial* a *forma*, a qual faz com que a matéria *prima* possua *em ato* o *ser substancial*, e chama-se *ato acidental* a *forma*, a qual faz com que a matéria *segunda* possua *em ato* o *ser acidental*. — De onde se vê que a forma *substancial* e a *acidental*, sob um respeito, *convêm* entre si, e, sob outro respeito, *divergem*. *Convêm*, enquanto ambas são e diz em se *atos*, e ambas fazem com que a *matéria* seja *em ato*. *Divergem*, enquanto a forma *substancial* comunica o *primeiro ser*, e o seu *sujeito*, que é a matéria *prima*, é inteiramente *em potência*, ao passo que a forma *acidental* comunica este ou aquele ser *secundário*, esta ou aquela *qualidade*, e o seu *sujeito*, que é a matéria *segunda*, existe *em ato*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6).

tuído — pela *matéria*, que é a *potência indeterminada* e *determinável*, — e pela *forma*, que é o *ato determinável* e *especificativo*. Logo, a *matéria* e a *forma* são verdadeiras *causas* do *composto corpóreo*.[1]

198. A causalidade da matéria e da forma consiste na mútua comunicação da própria entidade. — Uma *causa* pode exercer a sua influência sobre o efeito por dois modos: — ou enquanto *produz* pela sua ação o efeito, distinto dela, — ou enquanto *comunica* ao efeito a própria entidade, de modo que o efeito é constituído intrinsecamente pela própria causa. Ora, a *matéria* e a *forma* — não exercem a sua influência sobre o composto pelo primeiro modo, porque não são causas *eficientes*, — mas exercem-na pelo segundo modo, porque o composto consta intrinsecamente de *matéria* e de *forma*, como de *potência* e de *ato*, e por isso, supõe e importa a mútua comunicação da entidade dessas duas causas. Logo, a *causalidade* de *matéria* e da *forma* consiste na mútua comunicação da própria entidade.[2]

---

1 A *matéria* e a *forma* são verdadeiras causas, porque influem realmente na produção do *composto*, que, sem o concurso de ambas, não poderia existir. De fato, o *composto* pode ser *substancial* ou a *acidental*. Ora, o *substancial* resulta da recepção da *forma substancial* na *matéria prima*, e o *acidental* resulta da recepção da *forma acidental* na *matéria segunda*. Logo, a *matéria* e a *forma* são causas de todo o composto. — Uma advertência. Entre as *causas* e o *efeito* deve haver sempre uma distinção. Quando as causas são *extrínsecas*, como são a causa *eficiente* e a *final*, então a distinção entre cada uma delas e o efeito é *total*, ou *adequada*. Quando as causas são *intrínsecas*, como são a causa *material* e a causa *formal*, então a distinção entre *cada* uma delas e o efeito é *parcial* ou *inadequada*; assim a causa *material* distingue-se *parcialmente* do *composto*, porque esse resulta não só da causa *material* mas também da *formal*, como a causa *formal* distingue-se *parcialmente* do *composto*, que é *constituído* não só pela causa *formal* mas também pela *material*. — E não só há uma distinção, *total* ou *parcial*, entre *cada uma* das causas e o efeito, mas também entre *todas* as partes do efeito e o próprio *efeito*; pois não são a mesma coisa os *princípios* e o *principiado*; os princípios são *várias* coisas, e o principiado é uma coisa só. Diz S. Tomás: "*Totum*, proprie loquendo, non est *suae partes*, sed *aliquid* ex partibus constans" (In III *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3).

2 A *causalidade* da *matéria* e da *forma* não consiste na mútua *ação* de uma noutra. Porquanto, a *ação* é própria da causa *eficiente*. Ora, a causa *material* e a *formal* não são *eficientes*. Além disso, a causa, de que procede a *ação*, não entra na constituição *intrínseca* do efeito. Ora, a *matéria* e a *forma* constituem *intrinsecamente* o composto. — Se a *causalidade* da *matéria* e da *forma* não consiste na mútua *ação* de uma noutra, consiste na mútua *comunicação* da entidade. De fato, a *causalidade* da *matéria* e da *forma*. como a de qualquer outra causa, argue-se pelo efeito. Qual é o efeito? É o *composto*. Mas esse *composto* é o resultado da união da própria *matéria* e da *forma*, e por isso,

da *mútua comunicação* da entidade desses dois elementos; porque, feita essa união e comunicação, segue-se logo, o próprio composto. Logo, a *causalidade* da *matéria* e da *forma* consiste na *mútua comunicação* da respectiva entidade. — Essa *comunicação* é diversa, segundo a diversa natureza dos dois elementos. A *matéria* é *potência*, e potência *receptiva*; e por isso, a sua causalidade em relação à *forma* não se exerce se não enquanto *recebe* a própria *forma*. A *forma* é *ato*: e por isso, a sua causalidade em relação à *matéria* não se exerce senão enquanto *atua* na própria matéria e faz com que essa seja *em ato*. — A *matéria* exerce também a sua causalidade em relação ao *composto*, mas *por meio da causalidade*, que exerce em relação à *forma* e que, como dissemos, consiste na *recepção* da própria *forma*. Como também, a *forma* exerce a sua causalidade em relação ao *composto*, mas *por meio da causalidade*, que exerce com relação à *matéria* e que, como dissemos, consiste na *atuação* e *especificação* da própria *matéria*.

*

Dissemos que à causa *formal* se reduz a causa *exemplar*. Vamos apresentar algumas breves noções relativas a esta causa *exemplar*.

I. Causa exemplar. — Causa *exemplar*, ou *exemplar*, é a *forma intelectual, que o artista imita, quando opera*. O *exemplar*, pois, é uma *semelhança* da obra, que o artista deve realizar e que ele elaborou com a sua inteligência. — O *exemplar* chama-se também *tipo*, *modelo*, *idéia*. — Esse termo *idéia* emprega-se comumente para denotar as *noções* da nossa inteligência, isto é, as semelhanças das coisas na inteligência; mas os antigos, depois de Platão, serviam-se desse termo idéia para significar o *tipo*, ou o *exemplar*, que o artista imita ou copia, quando opera, reservando o termo *noção* ou *espécie* para exprimir as semelhanças das coisas na nossa inteligência (*Sum. Th.*, p. I, q. 15, a. 1).

II. O exemplar é verdadeira causa. — *Causa* é tudo o que concorre, de algum modo, para a produção do efeito. Ora, o *exemplar* influi na produção da obra do agente, porque o mesmo agente não se determina a produzir e não produz uma certa obra, e não outra, senão enquanto tem na inteligência um certo *exemplar*, e não outro. Logo, o *exemplar* é verdadeira *causa*. — E, como numa obra de arte, o *exemplar* é o critério, que move e dirige os instrumentos, disse o B. Alberto M. que o mesmo exemplar *informa* os instrumentos: "Forma, quae est in mente fabri, *informat* instrumenta, quibus operatur faber" (*Metaph.*, lib. III, tr. II, c. X).

III. O exemplar é causa formal. — Causa *formal* é o ato, que determina uma coisa a uma certa *espécie*. Ora, o *exemplar* é o *ato*, que determina uma obra de arte a uma certa espécie; assim um edifício pertence a uma certa *espécie* de edifícios, porque imita e reproduz uma certa forma, ou um certo *exemplar*, elaborado pela inteligência do artista. — O *exemplar* — não é causa *formal-intrínseca*, porque não entra, como elemento, na própria obra, — mas é causa *formal-extrínseca*, porque reside na causa *eficiente*. — Ainda que o exemplar se reduza, *própria* e *especificamente*, à causa *formal*, contudo pode também reduzir-se, *num sentido mais lato*, à causa *eficiente* e à causa *final*. Pode reduzir-se à causa *eficiente*, enquanto completa, de algum modo, a causalidade do agente, que, sem o *exemplar*, não terra o princípio

199. Causa final. — Causa *final*, ou *fim*, é a razão que leva a causa *eficiente* a unir a *forma* à *matéria*, e desse modo influi na produção do efeito; assim a *glória* pode ser o *fim*, que leve o escultor a fazer a estátua. — Tudo o que é empregado pela causa *eficiente* para alcançar o *fim* é e diz-se *meio*.[1]

---

próximo e *diretivo* da sua operação. Pode reduzir-se à causa *final*, enquanto o escopo do agente intelectual é o de reproduzir na obra externa a semelhança do exemplar intelectual. Por isso, diz S. Tomás: "Forma *exemplaris* habet *quodammodo* rationem *finis*" (*De Ver*, q. 3, a. 3).

IV. O exemplar é necessário. — Todo o artista, sendo por si indiferente para produzir esta, ou aquela obra, deve determinar-se por algum princípio; aliás não produzirá coisa alguma. Ora, o princípio, que pode tirar da indiferença o artista e determiná-lo para uma obra; e não para outra, só pode ser o *exemplar*, que é concebido pela sua *inteligência* e que regula e dirige a própria vontade. Logo, *exemplar* é *necessário* (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 3). — De fato, nenhum artista produziu os produz uma obra, cujo modelo não tivesse ou não tenha anteriormente concebido na inteligência.

V. Todos os agentes imitam, nas suas obras, um exemplar. — Os agentes produzem as suas obras — ou pela *inteligência*, — ou pela *natureza*. — Se as produzem pela *inteligência*, imitam o *exemplar*, elaborado pela sua própria inteligência. Se operam pela *natureza*, imitam o *exemplar*, existente na inteligência do Criador; porque a todos os entes finitos deu N. S. o ser, as faculdades e as inclinações, em conformidade com os *exemplares* da sua Sabedoria infinita. Logo, *todos* os agentes imitam, nas suas obras, um *exemplar*. — Notamos que o *exemplar* é sempre mais perfeito que a obra. Na verdade, o *exemplar*, abstraindo inteiramente das condições da *matéria*, do *tempo* e do *lugar*, é mais *espiritual* e mais *universal* do que a *obra*, a qual depende sempre daquelas condições.

1 O *fim*, como veremos, é sempre um *bem*, verdadeiro ou aparente. — Sendo um *bem*, o *fim* é naturalmente amável ou desejável, e, se é realmente amado ou desejado, leva a causa *eficiente* a produzir o efeito. Por isso, segundo os filósofos, o *fim* é *aquilo, por cujo amor e desejo se faz alguma coisa: id cuius gratia aliquid fit*. De onde se vê que o *fim* e o termo das tendências da vontade, e ama-se e deseja-se *por si mesmo*, pela *bondade*, que contém em si, — é um *bem honesto*. — O *meio* é igualmente um *bem*, e *deseja-se*; mas não se deseja *por si*, mas só *pelo fim, em ordem ao fim*, — é um bem *útil*. — Sendo o *fim* diverso do *meio*, é evidente que os atos da vontade, que se referem ao *fim*, são distintos e diversos dos atos, que se referem aos *meios*. — Os atos, que se referem ao *fim*, são três: a *volição*, a *intenção* e a *fruição*. A *volição* é o ato, pelo qual a vontade tende para o *fim*, considerado *em si mesmo, de um modo absoluto*. A *intenção* é o ato, pelo qual a vontade tende para o *fim*, considerado enquanto *pode ser alcançado*. A *fruição* é o ato, pelo qual a vontade *descansa* felizmente no fim possuído. — Os atos, que se referem aos *meios*, são também três: o *consenso*, a *eleição*, o *uso*. O *consenso* é o ato, pelo qual a vontade quer *absolutamente* empregar os *meios* para a consecução do *fim*. A *eleição* é o ato, pelo qual a vontade *quer um certo meio*, e não outro. O *uso* é o ato, pelo qual a vontade *aplica* os meios para a consecução do *fim*.

200. Espécies da causa final. — A causa *final*, ou o *fim*, divide-se em várias espécies. As principais são: — a) fim *objetivo* e *subjetivo*, — b) fim *principal* e *secundário*, — c) fim *próximo, intermédio* e *último*, — d) fim *natural* e *sobrenatural*.

a) *Fim objetivo e subjetivo*. — Fim *objetivo*, ou *da obra*, é aquele, para o qual a obra está ordenada ou tende pela *sua própria natureza*; assim o *alívio do pobre* é o fim *objetivo* da *esmola*. — Fim *subjetivo*, ou do *agente*, é aquele, que a causa eficiente *se propõe* ou *tem em vista*, quando faz alguma coisa; assim a *vanglória* pode ser o fim *subjetivo* da esmola.

b) *Fim principal e secundário*. — Fim *principal* é o que se tem em vista *primeiramente e por si*; assim o *bem dos leitores* pode ser o fim *principal* do escritor. — Fim *secundário* é o que se tem em vista *secundariamente* e por causa do *principal*; assim o *interesse* pode ser o fim *secundário* do escritor.[1]

c) *Fim próximo, intermédio e último*. — Fim *próximo* é o que se refere a outros fins e a que nenhum outro fim se refere; assim a *aquisição da ciência* é o fim *próximo* do estudo. — Fim *intermédio* é o que se refere a outros fins e a que outros fins se referem; assim o *bem das almas* pode ser o fim *intermédio* do estudo. — Fim *último* é o que se não refere a nenhum outro fim e a que todos os outros fins se referem; assim a *glória* de Deus pode ser o fim *último* do estudo.[2]

d) *Fim natural e sobrenatural*. — Fim *natural* é o que é *proporcionado* às exigências e às forças da natureza; assim o *conhecimento* de Deus *pelas criaturas* é o fim *natural* do homem. — Fim *sobrenatural* é o que *excede* todas as exigências e todas as forças da natureza; assim a *visão intuitiva* de Deus é o fim *sobrenatural* do homem.[3]

---

1 Quando acaba o fim *principal*, também o fim *secundário* acaba, ou se torna *principal*. Mas, acabando o fim *secundário*, pode ainda permanecer o fim *principal*.

2 O fim *último* pode ser *relativa* e *absolutamente último*. — É *relativamente* último, quando se tem em vista *por si* e numa determinada ordem, e as outras coisas, relativas à mesma ordem, se têm em vista pelo próprio fim; assim a *vitória* é o fim *relativamente último* da guerra. — É *absolutamente último*, quando se deseja como supremo complemento de todos os desejos e de toda a vida, e tudo o mais se deseja e dispõe como meio para a consecução desse fim; assim a *felicidade eterna* é o fim *absolutamente último* do homem.

3 Divide-se também o fim em *total* e *parcial*, em *material* e *formal*. — Fim *total* é o que *só por si* tem força suficiente para levar o agente a operar; assim a *honestidade* pode ser o fim *total* de um ato. Fim *parcial* é o que *só unido com outros fins* pode levar

201. O fim é verdadeira causa, e é a causa das causas.

a) *O fim é verdadeira causa.* — *Causa* é tudo o que *de algum modo* influi na produção do efeito. Ora, o *fim* influi na produção do efeito; porque é ele que leva ou determina o agente a operar. Logo, o *fim* é a verdadeira *causa*.[1]

---

o agente a operar; assim a *saúde corporal* pode ser o fim *parcial* do exercício da virtude. — Fim *material* é a *própria coisa*, que se deseja e para que se tende; assim o dinheiro é o fim *material* do avarento. Fim *formal* é o *ato*, pelo qual se possui a coisa desejada; assim *posse* do dinheiro é o fim *formal* do avarento.

1 A questão é uma daquelas, que o senso comum resolve. A quem nos interroga: "para que se deve tomar o remédio?" respondemos: "para recuperar a saúde". Logo, o *fim* determina o agente a operar, e por isso, influi no efeito, e é verdadeira *causa*. — É fácil de demonstrar como é que do *fim* depende o efeito e um efeito multíplice. Logo, que o *fim* apareça e se manifeste revestido de bondade, excitam-se na vontade muitos e diversos atos: primeiramente a *complacência* no próprio fim, depois o *desejo* de o alcançar, depois a *deliberação* e a *consultação* quanto aos meios convenientes, depois a *eleição*, e o *uso* dos mesmos meios, depois a *consecução* e a *posse* do fim desejado, finalmente o *gozo* ou a *fruição* na posse do fim.

O *fim*, que atrai a vontade, pode existir na realidade, e pode também não existir na realidade, mas só na inteligência do agente. No primeiro caso, o agente *alcança* o fim; no segundo, chega a produzi-lo (*C. Gent.*, III, 18). Mas, em ambos os casos, é o *fim*, que move a vontade a operar. — Nem se diga que o *fim*, quando não existe *na realidade*, não pode operar e por isso, não pode ser *causa*. Porquanto, esse *fim*, ainda que não exista *na realidade*, existe, contudo, na *apreensão* do agente; e, existindo da *apreensão* do agente, pode produzir o seu efeito, enquanto pode ser *desejado* e por isso, pode mover e atrair a vontade do agente e determiná-lo à operação, e, desse modo, é verdadeira *causa*. — O *fim* é verdadeira *causa*, — não na ordem da *execução*, mas na ordem da *intenção*. Com efeito, devemos distinguir uma dúplice ordem: a da *intenção* e a da *execução*. A ordem da *intenção* é constituída por uma série de atos, na qual o *fim*, percebido pela inteligência, move e atrai a vontade, de modo que esta o ama ou deseja, e se determina ao ato e à eleição e ao uso dos meios. A ordem da *execução* é constituída por uma outra, série de atos, na qual o agente, pelo atual uso dos meios, alcança ou produz o fim, e nele descansa. Como se vê, o *fim*, — na ordem da *intenção* é *primeiro*, — na ordem da *execução* é *último*. Sendo *primeiro* na ordem da *intenção* e *último* na ordem da *execução*, o *fim* é *causa* na ordem da *intenção*, e não na ordem da *execução*, Diz S. Tomás: "*Finis* non est *causa*, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primam *in esse*, sed in *intentione* solam" (*De pot.*, q. 5, a. 1; Cf. *Sum. Th.*, I-2, q. 1, a. 1 ad 1). — Notamos que a *moção*, que se atribui ao *fim*, não é *própria* ou *física*, como é a da causa *eficiente* pois tal moção não pode atribuir-se ao *fim*; que ainda não existe), mas é *imprópria* ou *metafórica*, que se chama moção de *amor* ou de *desejo*, enquanto o *fim*, pela sua bondade, *atrai* ou *alicia* ao *amor* de si mesmo o agente e assim o

b) *O fim é a causa das causas.* — Uma coisa poderá chamar-se e será *causa das causas*, se tiver influência para levar e determinar todas as outras causas a operar e produzir o próprio efeito. Ora, tal é a influência do *fim*; pois é o *fim* que determina a causa *eficiente* a conceber a *forma* da sua obra e a introduzi-la na *matéria*. Logo, o *fim* é a *causa das causas*.[1]

202. Só o bem, pela sua real entidade, é a causa final.

a) *Só o bem é a causa final.* — Uma coisa tem a razão ou a natureza de causa *final*, quando pode ser e é *desejada*; pois o que se deseja é sempre o *fim* ou *termo* das tendências. Ora, só o *bem* pode ser e é *desejado*; porque a faculdade apetitiva só deseja o que lhe convém, e só o *bem*, pela sua definição, *convém* à faculdade apetitiva. Logo, só o *bem* é causa *final*. — Dissemos — *só o bem*; pois o *mal*, como *tal*, não pode ser *desejado*, e por isso, não pode ser causa *final*.[2]

---

leva a operar. — Notamos também que o *fim* é *anterior* e *posterior* ao efeito, mas sob diferentes aspectos. É *anterior* ao efeito na *ordem da intenção*, mas é *posterior* ao mesmo efeito na *ordem da execução*. Por isso, o conceito de *causa final* não envolvo contradição, como pretendem *Spinoza*, *Buffon*, *Laplace*, *Strauss* e outros.

1 Essa conclusão deriva da precedente. O *fim* é *causa* na ordem da *intenção*. Sendo *causa* nessa ordem, o *fim* é o *primeiro* na ordem da causalidade, é a *causa* da *causalidade* de todas as causas, é a *causa das causas*. Diz S. Tomás: "Finis dicitur *causa causarum*, quia est *causa causalitatis* in omnibus causis" (*Metaph.*, 1. V, lect. 3). De fato, o *fim* é a causa da causa *eficiente*, enquanto a move a operar. A causa *eficiente*, movida pelo fim, é, pela sua vez, a causa da causalidade da *matéria* e da *forma*, enquanto prepara eficazmente a *matéria* a receber a *forma*, e a *forma* a entrar na *matéria*. Por isso, o *fim* é também causa da causalidade da *matéria* e da *forma*. (*De Ver.*, q. 28, a. 7; *Sum. Th.*, I-2, q. 1, a. 2).

Fazemos as seguintes advertências. — 1ª) O *fim* é *causa* e *efeito*, mas em *diversas ordens*; é *causa* na ordem da *intenção*, é *efeito* (quando não existe na realidade) na ordem da *execução*. — 2ª) A causa *eficiente* é *primeira* na ordem da *execução*, mas não o é na ordem da *intenção*; porque não é a causa *eficiente* que move o *fim*, mas é o *fim* que move a causa *eficiente* a operar. — 3ª) A causa *eficiente* é causa do *fim* e o *fim* é causa da causa *eficiente*, mas sob um *aspecto diverso*. A causa *eficiente* é causa do *fim*, quanto ao *ser*, visto que essa causa, pela sua moção, *produz* o fim (quando este não existe na realidade); ao passo que o *fim* é causa, da causa *eficiente*, quanto à *causalidade*, pois é o *fim* que move a causa eficiente a operar (*Metaph.*, 1. V, lect. 2).

2 *Bem*, em geral, é tudo aquilo, que convém à faculdade apetitiva, e em que essa faculdade descansa. Ora, aquilo, que convém a uma faculdade, e em que esta descansa, é causa *final*, ou *fim*. Logo, o *bem* é essencialmente *fim*. (*C. Gent.*, III, 3; *Sun. Th.*, I-2, q. 8, a. 1).

b) *O bem é causa final pela sua real entidade.* — O *bem* é causa *final*, enquanto pode ser e é desejado pelo agente. Ora, o *bem* pode ser e é desejado pelo agente, não enquanto pode ser *conhecido* pela faculdade *perceptiva*, mas enquanto pode ser *possuído* pela faculdade *apetitiva*, e por isso, enquanto importa uma *real entidade*; porque só a *real entidade* do *bem*, quando *possuída*, pode sossegar a faculdade *apetitiva*. Logo, o *bem* é causa *final* pela sua *real entidade*.[1]

203. A causalidade do fim consiste em excitar na faculdade apetitiva o amor de si mesmo. — A causalidade do *fim* consiste em mover atualmente e atrair para si a faculdade apetitiva. Ora, o *fim* não move atualmente e não atrai para si a faculdade apetitiva, senão enquanto, pela sua amabilidade ou bondade, excita na mesma faculdade

---

Dissemos que o *mal*, enquanto *tal*, não pode ser causa *final*, ou *fim*. De fato, o *fim* é uma coisa que *atrai*, ao passo que o *mal*, como *tal*, é uma coisa que *repele*. Por isso, Aristóteles dizia: "*bonum est quod omnia appetunt; malum est quod omnia fugiunt*". São *velhas* essas definições, e, contudo, são sempre *novas*; porque o senso comum não envelhece. — Logo, o *mal* não pode ser *fim*, enquanto é *mal*. Todavia, o *mal* pode ser apresentado pela faculdade *perceptiva* à faculdade *apetitiva* como uma coisa *boa*, ou *conveniente*, e assim pode ser *desejado*; mas, então, não é desejado enquanto é *mal*, mas enquanto é *bem*. Na verdade, o *bem* é dúplice: *verdadeiro* e *aparente*. Bem *verdadeiro* é o que é tal em si mesmo, ou na realidade, tal é a *virtude*; bem *aparente* é o que, embora em si seja um *mal*, contudo se apreende como um *bem*, tal é a *vingança*. Por isso, o bem *verdadeiro* importa ordem ou relação ao bem principal, que é o *fim último*; ao passo que o bem *aparente* afasta do *fim último*. — De onde se vê que o *bem*, que a *natureza* tem em vista, é sempre um bem *verdadeiro*, porque a operação da natureza é dirigida ao seu fim por uma Inteligência, que não erra, e por isso, o apetite *natural* tende sempre para o bem *verdadeiro*; ao passo que o agente *voluntário*, que é dirigido pela sua própria razão, sujeita a erros, pode julgar *bem* o que é *mal*, e assim a sua vontade pode desejar um bem *aparente*.

1 Também esta conclusão é evidente. O *bem*, que move a faculdade *apetitiva*, não é o bem *abstrato*, mas é o bem *concreto*, não é o bem quanto ao *ser intencional*, mas é o bem quanto ao *ser real*. O avarento não deseja o dinheiro, enquanto este pode ser contemplado pelos olhos, mas enquanto pode ser fechado, e bem fechado, na gaveta. Portanto o *bem*, que tem a razão ou natureza de *fim*, não é apenas o bem *percebido*, mas é o bem *possuído*. A *percepção* é *necessária*, porque ninguém pode desejar o que se não conhece (*nil volitum, quin praecognitum*); mas essa percepção não passa de uma condição, embora indispensável. O que atrai, o que move o agente, é a *bondade real* de uma coisa, ou é o *bem pela sua real entidade*. — De onde se vê o engano de *Fonillée*, que inventou as idéias-*forças*. As idéia, só por si, não podem mover e não movem.

o amor de si mesmo; porque só o amor de uma coisa é capaz de atrair e inclinar uma faculdade para a própria coisa. Logo, a causalidade do *fim* consiste em excitar na faculdade apetitiva o *amor de si mesmo*.[1]

204. Todo o agente opera por um fim, e por um fim último.

a) *Todo o agente opera por um fim.* — Na verdade, todo o agente opera para produzir um *efeito determinado*; visto que, se não operasse para produzir um efeito determinado, seria indiferente em relação a todos os efeitos e não operaria. Ora, um efeito *determinado* tem a razão ou a natureza de *fim*; porque *fim* é toda a coisa, para a produção da qual o agente opera. Logo, todo o agente opera por um *fim*.[2]

---

1 O *fim* exerce a sua influência no apetite pela *bondade real*, de que é dotado. Mas *de que modo* influirá ele atualmente na faculdade? — Uns dizem que o *fim* influi atualmente na faculdade, enquanto torna *manifesta* a própria bondade. Outros afirmam que o *fim* influi atualmente, enquanto imprime na faculdade apetitiva uma certa qualidade, que leva a mesma faculdade a operar. Outros, finalmente, sustentam que o *fim* influi atualmente na faculdade apetitiva, enquanto excita nesta o amor, ou o desejo de si mesma. — A *primeira* opinião não pode admitir-se. O *fim* é objeto da faculdade *apetitiva*, e, portanto, a sua causalidade deve referir-se a essa faculdade, e não a uma outra. Ora, como a *manifestação*, ou *exibição* de uma coisa se refere à faculdade *perceptiva*, é claro que a causalidade do fim não pode consistir na *manifestação* da bondade, que ele encerra. A tese é confirmada pela experiência; pois sabemos que, muitas vezes, o *fim* torna *manifesta* à inteligência a sua bondade, e, contudo, não chega a atrair a vontade, conforme a expressão de Ovídio: "*Video meliora prohoque, deteriora sequor*". — Também a *segunda* opinião é inaceitável; não só porque essa qualidade se supõe gratuitamente, sem razão alguma, mas também porque o *fim*, se produzisse essa qualidade, deixaria de ser causa *final* e transformar-se-ia em causa *eficiente*. — A *terceira* opinião, que é dos Escolásticos, é a que defendemos. Diz S. Tomás que, assim como a causalidade da causa *eficiente* consiste na *própria ação*, assim também a causalidade do *fim* consiste *em ser amado e desejado*. Eis as suas palavras: "Sicut influere causae *efficientis* est *agere*, ita influere causae *finalis* est *appeti et desiderari*" (*De Ver.*, q. 22, a. 2). E nada mais justo. A faculdade *perceptiva* e a *apetitiva* diferem em que a *perceptiva apreende* ou atrai a si as coisas, que conhece, enquanto a *apetitiva* é atraída e como que arrastada pelas coisas, que deseja; pois o apetite é uma inclinação para a coisa desejada. Por isso, o *fim* deve exercer a sua causalidade, enquanto atrai para si mesmo a tendência da faculdade apetitiva. Ora, essa faculdade não é atraída para o *fim*, se não pela força do *amor*, que o próprio *fim* tem excitado nela: porque, como diz S. Agostinho, o amor é um peso, que arrasta a vontade, e é por ele que vamos para onde vamos: "*amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*" (*Conf.*, l. X, c. 9).

2 É um dos vários argumentos, que S. Tomás apresenta para demonstrar que *todo o agente opera por um fim* (*C. Gent.*, III, 2). — O que dissemos do agente *em geral*, pode e deve aplicar-se a cada um dos agentes *em particular*, que é o *homem*, o *animal*

b) *Todo o agente opera por um fim último.* — É um corolário da proposição antecedente. — Todo o agente opera por um *fim.* Ora, esse *fim*, que seja *próximo* quer seja *intermédio*, supõe e exige necessariamente um fim *último*; porque esses *fins*, como todas as causas subordinadas, estão por tal modo dispostos, que um recebe do outro *superior* a força de mover, e todos a recebem de um *supremo* ou *último*; e por isso, se não existisse e não exercesse a sua influência o fim *último*, nenhum outro fim poderia existir ou exercer a sua influência. Logo, todo o agente opera por um *fim último.*[1]

---

irracional, o *vegetal*, o *corpo inorgânico*. O *homem*, opera sempre por um *fim*; atesta-o a consciência. O *animal irracional* apreende o bem sensível, e, depois dessa apreensão, tende pare ele. O *vegetal* é dotado de órgãos, que são maravilhosamente adaptados para certas e determinadas funções. O *corpo inorgânico* possui afinidades e tendências, de modo que é capaz de se unir com outro corpo e numa certa quantidade, e não com os demais corpos ou em diferente proporção. Ora, todos esses fatos demonstram que todo o agente criado é dotado de *finalidade intrínseca* e *imanente*, proporcionada à natureza de cada um. — Voltaremos ao assunto, de importância capital, na *Cosmologia.*

Notamos que um agente pode operar *pelo fim* por um tríplice modo: *executivo*, *apreensivo* e *diretivo*. — Um agente opera por um modo *executivo*, quando *não percebe* o *fim*, nem a *conveniência* do fim, nem a *relação* ou *proporção* entre os meios e o fim, mas limita-se a *executar* o seu movimento ou a sua tendência para o fim; tal é o *corpo inorgânico*, e o *vegetal*. Esse agente supõe a percepção do fim noutro ente, porque é movido; assim o movimento de uma flecha supõe a percepção do alvo no sujeito, que a arremessa. — Um agente opera por um modo *apreensivo*, quando percebe o *fim* (embora o não perceba como *tal*), mas não percebe a *relação* ou *proporção* entre os meios e o fim, e por isso, não pode dispor os meios em ordem ao fim, nem se pode dirigir por si mesmo para o fim; tal é o *animal irracional*. Esse agente tende para um fim, mas por meios, que lhe foram determinados pela natureza; a sua operação não é livre, mas é necessária; a sua tendência é dirigida pelo próprio Autor da natureza, e por isso, o seu movimento para o fim *não é, por si, perfeito*. — Um agente opera por um modo *diretivo*, quando conhece o *fim* (como *tal*), a *conveniência* desse fim, a *proporção* entre os meios e o fim, e, tendo em vista esse fim, escolhe os meios, que lhe parecem mais aptos, e assim se move *livremente* e se dirige por si mesmo para o fim: tal é o *homem*. Esse agente é o *mais perfeito* entre todos. — Podemos, pois, concluir que todos os agentes criados operam por *um fim* e que, enquanto as outras criaturas, destituídas de razão, operam pelo fim em virtude das suas inclinações *naturais* e por isso, *necessárias*, só o homem opera pela livre determinação da sua vontade (*Sum. Th.*, I-2, q. 1, a. 2; *De Ver.*, q. 22, a. 19).

1 O fim *último* deve existir; porque se não existisse o fim *último*, não poderia existir nenhum fim, nem *próximo* nem *intermédio*. E, não existindo o fim *último*, nenhuma outra causa poderia exercer a própria atividade. — O fim *absolutamente último* deve ser *único*. Porquanto, esse *fim*, possuído, sacia *todos* os desejos do apetite. E se,

205. Axiomas relativos à causa final. — Eis os principais:

a) *Todo o agente opera por um fim.* — É o princípio de *finalidade*, necessário e universal, como o princípio de *causalidade*.[1]

---

possuído o fim *último*, não há mais nada a desejar, é claro que, fora dele, não pode haver outro fim *último*. — Todas as operações dos agentes criados referem-se, pelo menos *implicitamente*, ao fim *último*; não só porque todo o bem, que se deseja, e que não é por si perfeito, deseja-se enquanto concorre e tende para o bem perfeito, mas também porque os outros fins, *próximos* ou *intermédios*, não movem ou não exercem a sua causalidade, senão enquanto são dotados de bondade ou de amabilidade, a qual é uma participação da bondade e da amabilidade do fim *último* (*Sum. Th.*, I-2, q. 1, a. 6). — Tudo deriva de Deus, como do primeiro Princípio, e tudo tende para Deus, como para o último Fim. As criaturas trabalham constantemente para se tornar cada vez mais perfeitas, e por isso, cada vez mais semelhantes àquela Bondade e Beleza infinita, que irradia por toda a parte e todas as coisas atrai a si mesma por uma força tanto mais poderosa e irresistível, quando mais suave e delicada! (*C. Gent.*, III, 28).

*

O estado das *causas finais* é utilíssimo para o progresso da ciência. Porquanto, a natureza de uma coisa é e não pode deixar de ser *proporcionada* ao fim, isto é, a natureza é tal, qual o fim dela exige; de modo que o fim é a *medida* da natureza, e também das propriedades, de que uma coisa é dotada. Ora, a *medida* leva necessariamente ao conhecimento da coisa, que ela mede. Logo, o conhecimento do fim leva ao conhecimento da natureza e das propriedades das coisas. — De fato, as ações das causas estão por tal modo ordenadas, que a ação de uma é a razão e o critério da ação de outros, e a ação da causa *final* é a razão e o critério da ação de todas as outras causas. A causa *final* move a causa *eficiente*. Esta, operando pelo *fim*, concebe uma *forma* proporcionada ao mesmo fim, e escolhe e dispõe a *matéria* segundo a índole e a exigência da própria *forma*. Por isso, o *fim* é, como dissemos, *a causa das causas*. Sendo a razão e o critério da causalidade de todas as outras causas, o *fim* não só influi na produção do efeito, mas também regula e mede a intrínseca constituição do próprio efeito. E assim é muito lógico que o conhecimento do *fim* leve ao conhecimento das coisas (*Post. anal.*, l. I. lect. 16). — E esse conhecimento das causas *finais* é útil — não só para as ciências *físicas*, enquanto nos torna conhecida a natureza das coisas, — mas também para as ciências *metafísicas*, enquanto pelos fins supremos conhecemos as causas supremas, e para as ciências *morais*, enquanto os atos humanos, sendo *especificados pelo fim*, não podem ser convenientemente conhecidos, sem o conveniente conhecimento do próprio *fim*. — Não admira, pois, que os filósofos espiritualistas e célebres cultores de ciências naturais, como *Newton*, *Cl. Bernard*, etc., tivessem sempre em grande apreço o estudo das causas *finais*.

1 O agente, que opera por um *fim*, pode operar — ou pelo *amor* do *fim*, — ou pelo *desejo* do fim. O agente criado não só opera pelo *amor*, mas também pelo *desejo* do *fim*, porque o não possui, e o *desejo* refere-se propriamente ao que se não possui. O agente incriado, quando opera fora da sua Essência, opera pelo *amor* do *fim*, isto é, pelo amor da sua Bondade infinita; mas não opera pelo *desejo* do *fim*, pois Ele é

b) *O fim* é *a medida dos meios.* — Devendo haver *proporção* entre o *fim* e os *meios*, o próprio *fim* deve ser o critério, que regule a escolha e o uso dos *meios*.[1]

c) *O fim é o primeiro na ordem da intenção e o último na da execução.* — A verdade desse axioma resulta claramente da definição ou natureza do próprio *fim*.

d) *O fim é na prática o que o princípio é na especulação.* — Assim como do *princípio* derivam para as *conclusões* a certeza e a evidência, assim também do *fim* deriva para os *meios* toda a bondade e amabilidade.[2]

e) *O desejo do fim não tem limites.* — *O fim* é a medida dos *meios*, mas não há coisa algum, que seja medida do próprio *fim*. Por isso, Deus, sendo o fim absolutamente último, deve ser amado sem limite, infinitamente.[3]

206. Comparação das causas. — As causas podem considerar-se — quanto à *anterioridade*, — quanto à *dignidade*, — e quanto à *dependência*.

a) Quanto à *anterioridade*. A causa *final* é a *primeira*, porque move todas as outras, e a *formal* é a *última*, porque é o último termo da geração. Entre uma e outra causa deve colocar-se a *eficiente*, a qual, movida pela *final*, influi na produção da *formal*. A *material*, depois da criação, pressupõe-se a todas, não quanto à *causalidade*, mas quanto à *existência*.

b) Quanto à *dignidade*. A causa *formal* é mais digna do que a *material*, porque esta recebe daquela a perfeição ou o ato. A causa *eficiente* é superior à *formal* e à *material*, mas é inferior à *final*, pela qual é movida.

---

tudo, possui tudo, e não precisa de nada. Por isso, criando o mundo, Deus operou por um fim *amado*, e não por um fim *desejado*.

1 Por isso, os melhores meios são os que mais fácil e eficazmente levam à consecução do fim. Diz S. Tomás: "Dignitas eorum, quae sunt ad finem, praecipue considerantur ex fine" (*Sum. Th*, I-2, q. 91, a. 5).

2 Pode ainda dizer-se que, assim como a inteligência adere necessariamente aos primeiros princípios, assim também a vontade adere necessariamente ao último fim, que é a bem-aventurança (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 1).

3 Os *meios* devem ser proporcionados ao *fim*, porque servem unicamente para a consecução do fim; mas o *fim* não tem limites. Assim o médico, devendo proporcionar os remédios à saúde, que deseja restituir a um doente, proporciona esses remédios a esse fim, mas não fixa um limite à saúde, que entende restituir. Com razão dizia S. Bernardo que o modo de amar a **Deus** é o de o amar sem modo, isto é, sem limite: "*Modus diligendi Deum est sine modo diligere*" (*De diligendo Deo*, c. 1).

c) Quanto à *dependência.* A *eficiente* depende da *final,* que a move; e a *final* depende da *eficiente,* que a produz. A *formal* depende da *material,* porque, sem esta, aquela não poderia exercer a própria causalidade; e a *material* depende da *formal,* porque, sem esta, aquela não poderia subsistir. — Por isso, todas as causas conservam entre si uma dependência mútua.[1]

ARTIGO VII
Sétima, oitava, nona e décima categoria — Localização, tempo, estado e hábito

207. Localização. — *Localização* é o acidente, pelo qual a substância se acha presente num certo *lugar*, e não noutro. — *Lugar* é a superfície *imóvel* de um corpo, a qual circunscreve ou limita *imediatamente* um outro corpo. — A substância, sendo por si indiferente para ocupar este ou aquele lugar, e não podendo, todavia, ocupar mais que um lugar, precisa de ser determinada. É determinada pela *localização.*[2]

---

1 Deveríamos comparar as causas, não só entre si, mas também com os *efeitos,* que elas produzem. Mas não nos demoramos mais nesse assunto, já suficientemente desenvolvido. Limitar-nos-emos a dizer: — 1º) a causa *material,* como a *formal*, é menos nobre que o *efeito* (pois a *parte* é menos nobre do que o *todo*); — 2º) a causa *final-principal* é *por si* mais nobre do que o *efeito*; embora, às vezes, o não seja por culpa da própria causa, que pode servir-se de coisas muito dignas para fins muito indignos; — 3º) a causa *eficiente-principal excede*, ou, pelo menos, *iguala* em dignidade o efeito, conforme é causa *equívoca* ou *unívoca.*

2 Na *Cosmologia,* como no seu lugar próprio, trataremos detidamente das mais importantes questões, que se referem ao *lugar.* Aqui damos apenas a sua *noção,* enquanto é o fundamento da *localização.* De fato, essa categoria não importa propriamente o *lugar,* mas sim a *presença* da substância no *lugar,* a determinação ou a modificação da substância pelo *lugar.* Com razão, pois, essa categoria não foi chamada *locus,* mas *ubi,* ou *ubicatio.* Diz o B. Alberto Magno: "*Ubi* non est *locus*, sed *in loco* aliqualiter esse" (*De Praedic.*, tr. VI. c. 2). E noutro logar "*Locus* est ilud, a quo, sicut a *causa,* fit ipsum *ubi* » (*De sex princ.*, tr. VI, c. 2). De onde se vê que a categoria da *localização* denota, — de um modo *direto*, a *presença* da substância no lugar, — e, de um modo *indireto*, o próprio *lugar.*

O *lugar*, segundo *Aristóteles* (*Phys.* IV), é "o termo ou a superfície primeira e imóvel do corpo, que contém ou cerca um outro corpo: *terminus continentis, primus,*

immobilis". — O *lugar* é o *termo* ou a *superfície* do corpo, que contém um outro corpo, porque não é toda a extensão ou toda a quantidade do corpo continente. — Nem e *toda* a superfície, mas só a *primeira*, a que rodeia de um modo *imediato* o corpo contido, e por isso, que é mais *próxima* ou *contígua* a esse; assim não dizemos que o homem está em todo o ar, mas só naquela parte, pela qual é rodeado ou circunscrito. — A *superfície*, que constitui o *lugar*, deve ser *imóvel*, isto é, deve conservar sempre as mesmas distâncias e as mesmas proporções em relação a um ponto fixo (por exemplo, o centro e os polos), embora se renove nos seus elementos. O próprio senso comum ensina que a superfície do corpo, a qual constitui o *lugar*, deve ser *imóvel*. Assim o barco, ligado à beira de um rio, não muda de *lugar*; porque a superfície da água, que cerca o barco, embora se renove continuamente, conserva sempre as mesmas distâncias e relações para com todo o rio. Pelo contrário, um barco, que, embora cercado sempre pela mesma superfície de água, se movesse continuamente, mudaria sempre de lugar; porque a superfície da água, que cerca o barco, ainda que se não renove nos seus elementos, todavia não é *imóvel*, isto é, não conserva sempre as relações, que tinha com todo o rio (*S. Tom.*, in IV *Phys.*, l. 6). — O lugar pode ser *próprio* e *comum*. O *próprio* é o que contém ou cerca imediatamente um só corpo; o *comum* é o que contém ou cerca também outros corpos. Assim, quando estou no meu quarto, o lugar *próprio*, para mim, é a superfície do ar que imediatamente me cerca, o *comum* é constituído pelas superfícies internas das paredes do mesmo quarto. A definição de Aristóteles refere-se ao lugar *próprio*. — O lugar *próprio* tem uma grandeza igual à do corpo contido, visto que as extremidades do corpo continente são *contíguas* às do corpo contido.

O *lugar*, de que temos falado até agora, sendo constituído pela superfície do corpo ambiente, é *extrínseco* ao corpo contido, e por isso, distingue-se do lugar *intrínseco*. — Lugar *intrínseco* é a superfície última de cada corpo, dentro da qual o próprio corpo está contido e como que encerrado; assim o lugar *intrínseco* do animal é determinado pela sua pele. De fato, todo o corpo é limitado e circunscrito por certas dimensões, dentro das quais está contido com toda a sua quantidade ou extensão. — O lugar *intrínseco*, que também corresponde exatamente à quantidade do próprio corpo, é independente da coexistência de outros corpos; de modo que, se existisse um único corpo, não haveria o lugar *extrínseco*, mas haveria sempre o *intrínseco*; porque esse corpo estaria sempre contido em si mesmo ou nas suas dimensões. Por isso, ao passo que o lugar *extrínseco* é *contíguo* ao corpo contido e pode realmente separar-se dele, o lugar *intrínseco* é *contínuo* e não é separável do corpo senão pelo pensamento (Cf. Arist., *Phys.*, l. IV, V, VI).

Daí os seguintes corolários. — 1º) O mundo inteiro não está contido num lugar *extrínseco*, porque, fora do mundo, não existe um corpo, em que o próprio mundo possa estar contido; mas está contido no lugar *intrínseco*, que é a sua superfície última. — 2º) Só e todo o corpo pode estar contido no *lugar*, porque a localização exige o contato do corpo contido com o continente, — contato, que supõe necessariamente a quantidade. — 3º) As partes *internas* da quantidade *contínua*, sendo destituídas de limites atuais, não existem nas partes *externas* da mesma quantidade, como no seu

208. Localização circunscrita e definitiva. — É *circunscrita*, quando uma parte da substância está contida numa parte do lugar, e toda a substância no lugar todo; de modo que a medida da superfície da substância contida corresponde exatamente à medida da superfície do *lugar*. Esta localização é própria das substâncias *corpóreas*, que, por serem dotadas de quantidade, podem ser limitadas pelo *lugar*. — É *definitiva*, quando a substância está num só e determinado lugar, mas está toda em todo o lugar, e toda em cada parte de lugar, com a totalidade da *essência*; de modo que não é contida pelo lugar, mas antes é ela que contém o lugar. Esta localização é própria das finitas substâncias *espirituais*, que não têm quantidade e que estão num lugar — ou para o *informar*, ou para *operar* nele. — Só a *circunscrita* constitui uma categoria especial.[1]

---

lugar, mas existem como *partes* no *todo*. — 4º) Todo o *lugar*, extrínseco e intrínseco, é uma coisa *real* ou *objetiva*. Com efeito, o lugar é constituído pela superfície dos corpos. Ora, a superfície é a própria quantidade, considerada na dúplice dimensão de comprimento e de largura, e a quantidade é uma coisa *real*, ou *objetiva*.

1 Uma substância pode estar num lugar por dois modos: *circunscritivo* e *definitivo*. — O primeiro modo é próprio da substância *corpórea*, cujas dimensões superficiais são com mensuradas e circunscritas pelas dimensões superficiais do lugar; de modo que há uma perfeita igualdade ou proporção entre a superfície, da substância contida e a superfície do lugar continente. Por isso, a razão porque uma substância está num certo lugar, e não noutro, é que só esse lugar circunscreve e limita pelas suas dimensões superficiais a extensão da mesma substância. Essa localização *circunscritiva* constitui a categoria da *localização*, ou *ubicação*; a qual foi definida pelo B. Alberto M.: "*limitação do corpo, causada pela limitação do lugar — circumscriptio corporis, a loci circumscriptione procedens*" (*De sex princ.*, tr. V, c. 1). — O segundo modo é próprio da substância *espiritual*, que se acha presente numa coisa corpórea — ou para a *informar* (assim a alma humana se acha no corpo como *forma*), — ou para *operar* nela (assim o Anjo pode achar-se num determinado lugar como *agente*). Essa localização — chama-se *definitiva*, porque uma criatura *espiritual*, por ser essencialmente *finita*, é limitada a um só lugar (*Sum. Th.*, p. I, q. 92, a. 3), — e diz-se também *simples*, porque a substância *espiritual* está no lugar, não pela totalidade da *quantidade*, mas peta totalidade da *essência*, a qual não pode corresponder à totalidade do *lugar* (*Sum. Th.* p. I., q. 8, a. 2 ad 3). Por isso, a substância *espiritual*, *longe* de ser contida pelo lugar, contém o logar. Diz S. Tomás: "Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus" (L. c., a. 1 ad 2).

Duas advertências. — Deus está presente, ao mesmo tempo, em toda a parte; mas o modo da sua presença excede todos os limites de todas as substâncias, existentes e possíveis. Por isso, essa presença de Deus não é uma *ubicação*, mas é uma *ubiqui-*

209. A localização é uma entidade real. — A *localização* é uma coisa, que determina a indiferença da substância e lhe dá um novo ser, que é o *ser localizada*. Ora, uma coisa, que determina uma outra e lhe dá um novo ser, não pode deixar de ser uma *entidade real*. Logo, a *localização* é uma *entidade real*. — Todavia a *localização* não é uma coisa *absoluta*, mas *modal*, porque importa uma *modalidade* da quantidade dimensiva.[1]

210. A localização é uma categoria distinta da categoria da substância e da categoria dos outros acidentes.

a) *É uma categoria distinta da categoria da substância.* — A categoria de um *acidente* é distinta da categoria da *substância*. Ora, a *localização* é um *acidente*; pois a *presença num lugar* é *propriedade acidental* para a substância. Logo, a *localização* é uma categoria distinta da categoria da *substância*.[2]

b) *É uma categoria distinta da categoria dos outros acidentes.* — A *localização* será uma categoria distinta da categoria dos outros acidentes, se importar um *modo de ser*, distinto do *modo de ser*, que importam os outros acidentes. Ora, a *localização* importa um *modo de ser*, distinto do *modo de ser*, que importam os outros acidentes; porque nenhum desses

---

dade. — O Corpo adorável de Jesus está presente na SS. Eucaristia; mas esse modo é tão sobrenatural e tão inefável, que não corresponde a nenhum dos dois modos explicados. Porquanto, o Corpo divino está num lugar, que é determinado, não pelas dimensões próprias, mas pelas dimensões, das espécies sagradas, que O escondem e que permanecem sem o sujeito natural. Essa localização chama-se *sacramental*.

1 A *localização* não é apenas uma coisa *lógica*, mas é uma coisa *real*. Porquanto, a *presença* de um corpo num certo lugar, e não noutro, é uma *determinação*, e uma determinação *real* e *intrínseca* do próprio corpo. E quando o corpo muda de lugar, essa nova localização importa uma certa mudança na ordem do mundo, e é também uma coisa *real* e *intrínseca*, porque não depende da nossa inteligência e se encontra no próprio corpo. — Todavia, a *localização*, ou *ubicação*, não é um acidente *absoluto*, que acrescente à substância uma qualidade ou propriedade, mas é um acidente *modal*, enquanto exprime o *modo*, porque a *quantidade dimensiva* do corpo se acha presente no lugar, e que, como vimos, consiste em que uma parte da quantidade está numa parte do lugar, e toda a quantidade em todo o lugar. — Sendo acidente *modal*, a *localização* é absolutamente inseparável da substância localizada. De fato, a *localização* importa uma comensuração do corpo localizado com a superfície do corpo continente. Ora, a comensuração é absolutamente inseparável da coisa com mensurada.

2 A conclusão é evidente. Uma *substância*, passando de um lugar para outro, muda a sua *localização*, sem que ela se mude em si mesma. Logo, a *localização* é uma coisa distinta da *substância*. — A *substância* está *em si*, ao passo que a *localização* adere à *substância*, e não pode separar-se dela. Logo, há uma distinção entre as duas categorias.

introduz na substância uma determinação ou modificação quanto ao *lugar*. Logo, a *localização* é uma categoria distinta da categoria dos outros acidentes.[1]

1 Também esta conclusão é evidente. Mas não será inútil uma insistência. Todos dizem, ou devem dizer que a *localização* determina ou modifica a substância quanto ao *lugar*. E assim é. Mas uns dizem que a *localização* é o próprio *lugar*; isto é, a superfície última do corpo continente. E esses erram certamente. O *lugar* e a *presença* da substância no lugar não são uma e a mesma coisa. O *lugar* concorre para a formação da categoria da *localização*, mas não constitui essa categoria; pois ele, enquanto importa um corpo *continente*, pertence à categoria da *quantidade*. — Por isso, sustentamos a doutrina dos que fazem consistir a categoria da *localização* na determinação ou modificação do corpo contido, causada pela circunscrição do *lugar*. Essa determinação ou modificação avalia-se pela comparação das dimensões superficiais do corpo contido com as dimensões do corpo continente. A avaliação não pode deixar de ser exata; porque o corpo contido está presente no lugar pela sua quantidade dimensiva, e por isso, as suas dimensões não podem deixar de corresponder às dimensões do próprio lugar. Diz S. Tomás: "Substantia locati ordinatur ad locum mediantibus quantitatibus dimensivis propriis; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis" (*Quodlib.* 7, a. 8).

Do exposto deduzem-se os seguintes corolários. — 1º) A *localização*, ou *ubicação*, — é uma coisa *intrínseca* à substância, enquanto importa a medida das suas dimensões pelas do *lugar*, — ainda que seja uma coisa *extrínseca*, enquanto se refere ao *lugar*, como a *medida* das dimensões da própria substância. — 2º) Está subordinado a essa categoria todo o corpo, enquanto tem as suas dimensões, circunscritas ou limitadas pelas dimensões do corpo continente. 3º) A *localização* não é mera *relação*. Porquanto, a relação só denota a *ordem* ou a *referência* da substância a outro ente, ao passo que a *localização* importa a presença da substância no *lugar*, e essa presença é uma atualidade absoluta da mesma substância. Além disso, a *localização* é o *fundamento* das relações entre o *lugar* e o corpo contido; ora, o fundamento da relação não pode ser uma relação. 4º) A causa *eficiente* e *adequada* da *localização* é o ente, de que o corpo continente e o corpo contido recebem a quantidade dimensiva, e que coloca o corpo contido no continente.

*

A) O lugar e o espaço. — Ao conceito de *lugar* está associado o de *espaço*. Na verdade, o *lugar* (falamos do *extrínseco*) leva-nos naturalmente a conceber um *intervalo*, incluído entre as superfícies do corpo ambiente e ocupado pelo corpo contido. Esse intervalo é o *espaço*. — Se é difícil, como diz Aristóteles, determinar a natureza do *lugar*, muito mais difícil é determinar a do *espaço*. — Daí as várias e opostas opiniões dos filósofos de todos os tempos. — Procuraremos expor o que os melhores escritores disseram acerca do *espaço*, das suas *espécies* e da *sua objetividade*.

a) Espaço. — *Espaço*, — que, no sentido vulgar, denota uma *distância* entre duas coisas, — no sentido filosófico, exprime o *intervalo, compreendido entre as super-*

fícies do corpo, que o ocupa. — Todos os corpos são dotados de *quantidade*, em que se encontram as três dimensões de comprimento, de largura e de profundidade. Se nessa quantidade dimensiva considerarmos, não as partes quantitativas, que existem umas fora das outras, mas as próprias dimensões, ou as próprias superfícies, distintas umas das outras, teremos um *intervalo*, em que está contido e como que encerrado o corpo. Tal *intervalo* é o *espaço*. — De fato, querendo medir o *espaço*, medimos as dimensões, ou as superfícies com as respectivas distâncias.

b) O conceito do espaço funda-se no conceito da extensão ou da quantidade. — O *espaço*, como dissemos, é o *intervalo*, compreendido entre as *superfícies* do corpo, que o ocupa. Ora, as *superfícies* só se encontram na *extensão*, ou na *quantidade*. Logo, o conceito do *espaço* funda-se no conceito de *extensão* ou de *quantidade*. Com efeito, não podemos pensar num corpo *extenso*, sem que pensemos, ao mesmo tempo, num *espaço*, que as partes extensas preenchem e ocupam. — Além disso, quando queremos medir o *espaço*, servimo-nos de um instrumento *extenso*. Ora, como diz S. Tomás, a medida deve ser *homogênea* à coisa, que se mede; "*mensura proxima est homogenea (eiusdem generis) mensurato*" (*Sum. Th.*, I-2, q. 19, a. 4 ad 2). Logo, o *espaço* pertence ao mesmo gênero, a que pertence o *extenso*, e por isso, o conceito do *espaço* funda-se no conceito da *extensão* ou da *quantidade*.

c) O conceito do espaço forma-se pela abstração. — De fato, o corpo, como existe na realidade, é dotado de tríplice dimensão, e por isso, apresenta umas superfícies, distantes umas das outras. Ora, nesse corpo extenso, podemos considerar essas superfícies com a sua respectiva distância, e, se prescindirmos ou *abstrairmos* da própria extensão, ou quantidade, teremos o conceito de *espaço*. Logo, o conceito do espaço forma-se pela *abstração*. — Por isso, o *espaço*, embora se funde na *extensão*, ou na *quantidade*, não pode identificar-se com ela. Com efeito, a *extensão* importa propriamente a posição das partes, umas fora das outras, ao passo que o *espaço* importa as dimensões de um certo comprimento, largura e profundidade.

d) Divisão do espaço. — O *espaço* divide-se em *real*, *possível* e *absoluto*.

a) *Espaço real*. — Espaço *real* é o *intervalo*, compreendido entre as superfícies *reais* do corpo, que *atualmente* o ocupa. — O *espaço real* e o *corpo ocupante* não são duas realidades distintas; visto que o *espaço* é constituído pelas próprias dimensões *atuais* do corpo, ou o *espaço* é o próprio corpo, enquanto se consideram nele as determinadas dimensões de comprimento, largura e profundidade. Desse modo, se não existisse nenhum corpo *real*, nem o espaço *real* poderia existir. — Para a *realidade* do *espaço*, é necessário que as três dimensões sejam *reais*, ou que sejam *reais* as superfícies e *real* a distância entre elas. — Notamos que a *distância* não importa nenhuma entidade, mas importa as próprias *superfícies* enquanto são *distantes*, umas das outras.

b) *Espaço possível*. — Espaço *possível* é o *intervalo*, compreendido entre as superfícies *possíveis* de um corpo, que o *pode* ocupar. — Assim como as dimensões *reais*, ou *atuais*, dos corpos constituem o espaço *real*, assim também as *possíveis* dimensões dos corpos constituem o espaço *possível*. — Por isso, o conceito do *espaço possível* segue-se ao conceito do *extenso possível*, e é posterior ao conceito do espaço *real*.

c) *Espaço absoluto*. — Espaço *absoluto* é o *intervalo ilimitado*, capaz de receber em si mesmo corpos sem número. Concebe-se como uma expansão atualmente infinita, eterna, indestrutível, necessária, contínua, permeável. — Esse espaço compreende todos os espaços *reais* e *possíveis*. — Chama-se — *absoluto*, porque se concebe solto ou livre de todo o limite, — *ideal*, porque oposto ao *real*, — *imaginário*, porque produto da *imaginação*, — *puro*, porque prescinde da ocupação. — O conceito do espaço *absoluto* é posterior ao conceito do espaço *possível*.

e) Natureza do espaço real. — O espaço *real* é, como dissemos, o *intervalo*, contido ou incluído entre as superfícies do corpo, que se diz contido no *espaço*. Na verdade, quando dizemos que um corpo o ocupa, um certo espaço, não nos referimos a uma coisa *extrínseca* ao próprio corpo, mas entendemos falar numa coisa, que está como que encerrada entre as superfícies ou dimensões do corpo e que é enchida pelo próprio corpo. — Além disso, se no mundo existisse um só corpo, existiria sempre o espaço *real*, porque esse corpo estaria certamente contido entre as próprias dimensões. Portanto, as superfícies dos corpos ambientes não entram no conceito do espaço *real*. — De onde se vê que o espaço *real* é *distinto* do corpo *continente* e do corpo *contido*. É distinto do corpo *continente*; porque, como dissemos, as superfícies dos corpos *continentes* não entram no conceito do *espaço*, e, se existisse um só corpo, não existiriam essas superfícies, e, contudo, existiria sempre o *espaço*. É distinto do corpo *contido*; porque, quando dizemos que um corpo ocupa um *espaço*, concebemos o espaço como *continente* e o corpo como *contido*, e os conceitos de *continente* e de *contido* são distintos.

f) Objetividade do espaço real. — É uma coisa *objetiva* o espaço *real*? — Há três opiniões a esse respeito. — a) Uns dizem que o espaço *real* é um mero conceito *lógico*, que não tem fundamento algum no mundo exterior. São os *idealistas*, que negam a existência dos corpos, e os sequazes de *Kant*, que impugnam a objetividade da extensão e sustentam — que a representação da *extensão* deriva exclusivamente da *forma subjetiva* do *espaço*, preexistente no espírito anteriormente a toda experiência, — e que o *espaço* é uma *intuição pura*, uma *visão a priori* e *necessária* da *sensibilidade externa*. — b) Outros afirmam que o *espaço* é uma *realidade física*, absolutamente independente da nossa inteligência, e realmente distinta da entidade física do corpo. Essa *realidade física*, — segundo alguns, identifica-se ou com o *próprio corpo*, que ocupa o *espaço* (*Descartes*), ou com a *extensão* do corpo (*Balmes*); — segundo outros, ou é uma coisa *realmente* distinta do corpo contido, enquanto é um *corpo extenso*, que contém outro corpo (*Demócrito*, *Epicuro*), ou é uma coisa *espaçosa*, media entre a substância e o acidente, entre o espírito e a matéria (*Gassendi*), ou é uma *extensão subsistente* (*Galeno*), ou é a própria *imensidade* de Deus (*Newton*, *Clarke*). — c) Outros, finalmente, evitando esses dois extremos, sustentam que o espaço *real* é um ente *real*, não por uma entidade física própria, mas pela mesma realidade ou entidade física do corpo, que o ocupa.

Façamos uma breve crítica destas três opiniões.

a) O espaço *real* não é um conceito meramente *lógico*, ou mera ficção da nossa inteligência. Porquanto, a tríplice dimensão, que constitui o *espaço*, não é mera ficção da nossa inteligência, mas é uma coisa *real*, existente nos próprios corpos. — Nem se oponha que o conceito do *espaço* é *abstrato*. Porquanto, a *abstração* não muda a natureza

das coisas, nem faz com que um ente *real* se torne, um ente *lógico*. Por isso, o *espaço* existe na *realidade*, embora nesta não exista pelo modo, porque existe na inteligência.

b) O espaço *real* não é por si uma *realidade física*, dotada de entidade própria e realmente distinta da entidade do corpo. Porquanto, o *espaço*, como dissemos, é constituído pela tríplice dimensão — comprimento, largura e profundidade. Ora, essa tríplice dimensão não é uma entidade *física*, distinta da entidade do corpo, em que ela se encontra.

Descendo ao particular, dizemos que o espaço *real* — não é o próprio *corpo*, nem a sua *extensão*, — não é um corpo *externo*, distinto *realmente* do corpo contido, — não é uma coisa especial, media entre a substância e o acidente, entre o espírito e a matéria, — não é uma extensão subsistente, — não é a imensidade de Deus. — Não é o próprio *corpo*, nem a sua *extensão*. Porquanto, o espaço é uma coisa, em que se acha contido o corpo com a sua extensão. Ora, o continente não pode identificar-se com o conteúdo. — Não é um corpo extenso, *distinto* realmente do corpo contido. De fato, o *espaço* é uma coisa *intrínseca*, ao corpo, que o ocupa. — Não é uma coisa *especial*, média entre a substância e o acidente, entre o espírito e a matéria. Com efeito, essa entidade, por ser média entre a substância e o acidente, entre o espírito e a matéria, devia participar, ao mesmo tempo, das propriedades da substância e do acidente, do espírito e da matéria, isto é, devia possuir, ao mesmo tempo, propriedades opostas. Qual é a entidade que pode ser média entre a substância e o acidente, entre o espírito e a matéria? — Não é uma *extensão subsistente*. Na verdade, a extensão é uma coisa *acidental*, a qual não pode subsistir em si mesma, mas deve aderir à *substância*. — Não é a *imensidade* de Deus. Porquanto, o *espaço* é uma coisa *extensa, corpórea, divisível*, ao passo que a *imensidade* de Deus é uma coisa *simplicíssima, espiritual, indivisível*. Além disso, essa opinião leva logicamente ao *panteísmo*.

c) O espaço *real* é um ente *real*, não por uma entidade física própria, mas pela mesma realidade do corpo, que o ocupa. — É um ente *real*. Porquanto, o espaço *real* é uma coisa, que se funda na *extensão quantitativa* dos corpos, e dela deriva. Ora, a *extensão quantitativa* dos corpos é uma coisa *real*, ou *objetiva*. Logo, o espaço *real* é um ente *real*. — Por outras palavras: o *espaço*, sendo constituído pelas dimensões do corpo, será *real*, se forem *reais* essas dimensões. Ora, as dimensões dos corpos são efetivamente *reais*, ou *objetivas*. Logo, o *espaço* é um ente *real*. — Mas o *espaço* é ente *real* pela mesma *realidade* do corpo, que o ocupa. De fato, a *extensão*, em que o *espaço* se funda, e as *dimensões*, que o constituem, são coisas pertencentes ao corpo, que o ocupa.

g) Natureza do espaço possível. — O espaço *possível* é, como dissemos, o *intervalo*, compreendido entre as superfícies *possíveis* de um corpo, que o *pode* ocupar; tal é o *intervalo*, que se concebe existir fora do mundo e que é capaz de ser ocupado por uma nova estrela. — Esse espaço não existe efetivamente, mas *pode* existir, e existirá, quando se tornarem *reais* as superfícies, pela realidade do extenso, que elas terminam. — Por isso, o espaço *possível* distingue-se — do espaço *real*, que existe *realmente* — e do espaço *imaginário*, ou *absoluto*, que não existe e *não pode* existir.

h) Natureza do espaço absoluto. — O espaço *absoluto* é, como dissemos, uma extensão *atualmente infinita, necessária, eterna, indestrutível, por si vazia, permeável*. Esse espaço é capaz de receber todo e qualquer corpo, e efetivamente recebe o mundo

atual, tomando-se, embora parcialmente *real*. — Aqui, o espaço *absoluto* considera-se no seu conceito próprio, enquanto se opõe ao espaço *real* e enquanto prescinde do fato de uma das suas partes se ter tornado *real*.

i) Objetividade do espaço absoluto. — A respeito da *objetividade* do espaço *absoluto* apresentam-se também três opiniões. — A primeira afirma que o espaço *absoluto* não passa de um conceito meramente *lógico*, sem nenhum fundamento na realidade (*Kant, os idealistas*). — A segunda diz que o espaço *absoluto* é uma *realidade física*; e essa *realidade física* ou é um corpo de *infinita extensão* (*Demócrito, Epicuro, Lucrécio, Helmholtz. Fechner, Al. Mueller*), ou é uma *quantidade extensa* e *subsistente* (*Galeno*), ou é uma *entidade especial*, média entre o espírito e o corpo, entre a substância e o acidente (*Gassendi, Euler*), ou é a própria *imensidade* de Deus (*Newton, Clarke*). — A terceira sustenta que o espaço *absoluto* é um ente lógico, com o *fundamento na realidade*, que é a extensão dos corpos *possíveis*, enquanto podem crescer sempre, sem fim (os *Escolásticos*).

Agora uma brevíssima crítica. — O espaço *absoluto*, embora seja um ente *lógico*, não é destituído de todo o fundamento *real*. Esse fundamento existe, e é a dimensão dos corpos, enquanto pode crescer sempre, sem fim. — O espaço *absoluto* não é uma *realidade física*. De fato, o espaço *absoluto* concebe-se como *infinitamente extenso, absolutamente necessário, indestrutível*, etc. Ora, o complexo destas notas não pode convir a nenhum ente *real*. Porquanto, o Ente incriado é absolutamente necessário e indestrutível, mas não é extenso: o ente criado pode ser extenso, mas não é absolutamente necessário nem indestrutível. Logo, o espaço *absoluto* não é uma *realidade física*. Não insistimos na refutação das opiniões de cada um dos autores citados, porque já foi feita, quando tratamos do espaço *real*. — O espaço *absoluto* é um ente *lógico*, com o *fundamento na realidade*. É um ente *lógico*, porque não existe, nem pode existir. Mas tem o *fundamento na realidade*, e essa é a *dimensão* dos *corpos, enquanto pode aumentar sempre, sem fim*. De fato, a *infinita extensão* desse espaço só pode explicar-se pela *infinita multidão* e *extensão* dos corpos *possíveis*, — a sua *necessidade, eternidade* e *indestrutibilidade*, pelas propriedades dos corpos *possíveis*, pois esses, enquanto tais, são *necessários, eternos*, e *indestrutíveis*, — e a sua *imutabilidade* e *continuidade*, pela *imutabilidade* e *continuidade* dos próprios corpos *possíveis*. — Por isso, o espaço *absoluto* difere, não só do espaço *real*, mas também do *possível*. Na verdade, o espaço *absoluto* concebe-se como *atualmente infinito*, enquanto *positivamente* exclui todo o limite, ao passo que o espaço *possível*, embora seja sempre capaz de aumento, contudo é sempre finito *atualmente*. — O espaço *absoluto* é, como o chama S. Agostinho, um *espaçoso nada*.

B) O lugar e o vácuo. — Ao conceito de *lugar* está também associado o de *vácuo*. — Diremos alguma coisa acerca da *natureza* do *vácuo*, das suas *espécies* e da sua *possibilidade* e *existência*.

a) *Natureza do vácuo*. — *Vácuo* é o *lugar, que não é ocupado por nenhum corpo*. Assim o definiu Aristóteles, quando disse que "*vacuum* est *locus carporis expers*" (*Phys.*, IV, c. 7). — O conceito do *vácuo* é, ao mesmo tempo, *positivo* e *negativo*. É *positivo*, enquanto inclui o conceito do *lugar*; é *negativo*, enquanto nega que esse *lugar* esteja ocupado pelo corpo. Todavia, a parte *negativa* constitui propriamente o *vácuo*, que, por isso, segundo a definição do mesmo Aristóteles, é a *ausência do corpo num lugar, capaz de o receber*: "*carentia corporis in capacitate illud recipiendi*" (*Phys.*, II, d. v.)

211. Quandocação. — *Quandocação*, ou categoria do *quando*, é o acidente, pelo qual a substância existe no *tempo* e é medida por ele. — *Tempo* é o *número dos movimentos sucessivos e contínuos da substância corpórea*. — O *tempo* é *intrínseco* e *extrínseco*. O *intrínseco* é o número dos movimentos sucessivos e contínuos, que se realizam em cada substância corpórea. O *extrínseco* é o número dos movimentos sucessivos e contínuos, que se realizam nos corpos celestes. — O tempo *extrínseco*, por ser muito regular e relativamente uniforme, serve de norma para medir os movimentos de todas as substâncias corpóreas. — A determinação, que para a substância corpórea deriva do tempo *extrínseco*, em que ela existe e porque é medida nos seus movimentos, constitui a categoria do *quando*.[1]

---

b) *Espécies do vácuo*. — O *vácuo* divide-se em *absoluto* e *relativo*. O *absoluto*, chamado também *ideal*, é o que não está circunscrito por nenhum limite; tal é o *vácuo*, que imaginamos existir fora do mundo. — O *relativo*, ou *real*, é o que se acha contido entre superfícies reais, e pode ser maior ou menor, segundo a maior ou menor distância entre as superfícies.

c) *Possibilidade e necessidade do vácuo relativo*. — O vácuo *relativo* é *possível*. Será ele possível, se intrinsecamente não repugne. Ora, intrinsecamente não repugna que entre duas superfícies, atualmente distantes uma de outra, não esteja colocado corpo algum. Logo, o vácuo *relativo* é *possível*. — Mas, se o vácuo *relativo* é *possível*, não é *necessário*. De fato, para explicar as ações e as reações, que se realizam nos movimentos dos corpos, não é necessário recorrer ao *vácuo*, porque essas ações e reações podem explicar-se pela *elasticidade*, de que é dotado o corpo *contínuo*.

d) *Existência, do vácuo relativo*. — Existe o vácuo *relativo*? A essa pergunta dão-se duas respostas. Uns, os *atomistas*, para explicarem o movimento entre as moléculas, não só admitem a *possibilidade*, mas também a *existência* do *vácuo*. Outros, e são os *Escolásticos*, sustentam que o verdadeiro *vácuo não existe na realidade*. — A opinião dos *atomistas* é falsa. Porquanto, se entre as moléculas existisse o *vácuo*, uma influiria noutra, sem lhe estar unida nem *imediata* nem *mediatamente*, — união, que é indispensável para o agente poder aplicar a sua virtude ou energia, ao paciente. Mas, se entre as moléculas existe verdadeiro *vácuo*, nenhuma união, nem imediata nem mediata, é possível. — A opinião dos Escolástico é verdadeira. Na verdade, a mútua atração, que existe entre os corpos, a difusão do som e da luz, e outros fenômenos não poderiam explicar-se, se no mundo existisse o verdadeiro *vácuo*. Porquanto, a propagação de uma energia corpórea, por ser uma coisa *acidental*, exige um sujeito corpóreo: ora, o *vácuo* é a exclusão de todo o sujeito corpóreo. Logo, deve concluir-se que os lugares interplanetários, intermoleculares e interatômicos, estão repletos de matéria *contínua*.

1 O *tempo* importa a duração do *movimento* e por isso, a duração das próprias coisas, sujeitas ao *movimento*. — O *movimento* toma-se, aqui, no sentido rigoroso do termo, e significa aquela mudança sensível, que se realiza propriamente nas substâncias

212. Natureza da categoria do quando. — A categoria do *quando* — não importa a *duração* da substância corpórea, — não denota o *tempo extrínseco*, — mas exprime uma *determinação*, causada na substância corpórea pelo *tempo extrínseco*.

a) *Não importa a duração da substância corpórea.* — Porquanto, a *duração* da substância corpórea, isto é, a perseverança da substância corpórea na existência, é *intrinsecamente* idêntica nas diversas diferenças do *tempo*; é *hoje* o que era *ontem*. Ora, a categoria do *quando* importa uma sucessão e variação nos movimentos, que se realizam na substância corpórea. Logo, a categoria do *quando* não importa a *duração* da substância corpórea.

---

corpóreas. — Tal movimento é um ente *sucessivo* e *contínuo*, composto de movimentos *parciais*, dos quais um é *anterior* e outro é *posterior*, e que estão por tal modo unidos, que o termo, do anterior é o princípio do posterior. — Esses movimentos parciais, dos quais um importa um *antes* e outro um *depois*, podem ser *numerados*, constando *um*, *dois*, *três*, *quatro*, etc. O *número* dos movimentos parciais, sucessivos e contínuos, das substâncias corpóreas, constitui o *tempo*. Tudo isto quis denotar Aristóteles, quando disse que o *tempo* é: *numerus motus secundum prius et posterius* (S. Tom., in IV. *Physic.*, l. 17). — As *partes* do *tempo* são três: o *passado*, o *presente* e o *futuro*.

O *tempo*, por si, é sempre *intrínseco* à substância corpórea, que está sujeita aos movimentos. Quando, pois, dizemos que há um tempo *extrínseco*, não queremos com isso excluir o *intrínseco*; mas entendemos que um *tempo*, que é *intrínseco* em relação à própria substância, pode ser *também extrínseco* em relação a uma outra substância distinta, cujos movimentos sucessivos pode determinar ou medir. E isto é muito natural. Assim como, quando se trata de medir uma *quantidade permanente*, tomamos por medida uma parte determinada dessa quantidade, por ex., o *metro*, assim também, quando se trata de medir uma *quantidade sucessiva*, como é o *movimento* e o *tempo*, devemos tomar por medida uma parte determinada dessa quantidade, por ex., o *dia*. Essa parte representa um determinado movimento dos corpos celestes, que é mais certo, porque mais constante e mais uniforme. Desse modo, medimos o extenso com o extenso, o peso com o peso. A medida é *distinta* da coisa, que se mede, mas não pode deixar de ser *homogênea* (S. Tom., in IV *Phys.*, l. 23).

As substâncias corpóreas existem no *tempo extrínseco*, e são medidas por ele. A acidentalidade, que para as substâncias resulta do fato de existirem no *tempo* e de serem medidas pelo *tempo*, constitui a categoria do *quando*. — Portanto, essa oitava categoria não é constituída propriamente pelo *tempo*, mas *pelo que deriva* do *tempo* para a substância. O *tempo* é o fundamento ou a causa dessa categoria, assim como o *lugar* é o fundamento ou a causa da categoria da *localização*. É por isso, que não chamamos a essa categoria — a categoria do *tempo*, mas chamamo-la — a categoria do *quando*, ou, traduzindo a palavra latina, a categoria da *quandocação* (*quandocatio*), como a categoria do *lugar* se chama a categoria do *ubi*, ou da *ubicação* (*ubicatio*). — Certos lermos, se não são muito elegantes, são muito próprios para exprimir com exatidão a idéia, que se quer exprimir.

b) *Não denota o tempo extrínseco.* — Na verdade, esta categoria denota uma substância, enquanto existe no *tempo* e é medida por ele. Ora, uma coisa, que existe numa outra coisa e é medida por ela, é distinta desta outra coisa. Logo, a categoria do *quando* não denota o tempo *extrínseco.*

c) *Mas exprime uma determinação, causada na substância corpórea pelo tempo extrínseco.* — A categoria do *quando* exprimirá uma determinação, causada na substância corpórea pelo *tempo extrínseco*, se a substância corpórea receber do *tempo*, em que existe e porque é medida, as propriedades e a denominação do mesmo *tempo.* Ora, a substância corpórea recebe efetivamente do *tempo* as propriedades e a denominação; assim dizemos que uma nossa operação é *passada, presente* ou *futura.* Logo, a categoria do *quando* exprime uma determinação, causada na substância corpórea pelo *tempo extrínseco.*[1]

213. Extensão da categoria do quando. — A categoria do *quando* só abrange as substâncias, que existem no *tempo* e são medidas pelo *tempo.* Ora, as substâncias, que existem no *tempo* e são medidas pelo *tempo*, são apenas as *corpóreas*; pois só estas estão sujeitas a *movimentos sucessivos e contínuos.* Logo, a categoria do *quando* só abrange as substâncias *corpóreas.*[2]

---

1 Cfr. *Sum. tot. Logic.*, tr. IV, c. 7). — A determinação, que deriva do *tempo* para a substância corpórea, não é uma coisa *absoluta*, mas *modal.* Porquanto, o *tempo* é o *modo* da duração, que é próprio da *existência* de uma coisa *sucessiva*; e por isso, distingue-se dessa existência, não como uma coisa se distingue de outra, mas como um *modo* se distingue da coisa *modificada.* Por isso, a substância corpórea, assim como, pelo fato de se achar presente num *lugar,* adquire uma certa modalidade ou determinação, que é a *ubicação* e porque se diz que existe neste ou naquele *lugar*, assim também, pelo fato de a sua existência ser medida pelo *tempo*, adquire uma certa modalidade ou determinação, em virtude da qual se diz que existe neste ou naquele *tempo.* — De onde se vê que essa categoria se distingue das categorias de todos os outros acidentes; porque nenhum dos outros acidentes modifica ou determina a substância quanto ao *tempo.*

2 Só as substâncias *corpóreas* pertencem a essa categoria do *quando*, porque só elas têm *movimentos sucessivos* e *contínuos.* As inteligências separadas, que são os Anjos, não pertencem a essa categoria, porque não têm *movimentos sucessivos* e *contínuos*, que possam ser medidos pelo *tempo.* Todavia, num sentido mais lato, pode dizer-se que os Anjos existem no *tempo*, enquanto passam de uma operação para outra, — operação, que, também num sentido mais lato, pode chamar-se e chama-se *movimento.* Muito menos pode estar sujeito e essa categoria. Deus, nosso Senhor, *absolutamente* imutável. Por isso, o *tempo* é apenas a medida da duração das coisas *corpóreas*, mutáveis não só quanto aos *acidentes*, mas também quanto à *substância.* — A medida da duração

das inteligências separadas, sujeitas apenas a mudanças *acidentais*, chama-se *evo*. A medida da duração de Deus, absolutamente imutável, é a *eternidade*, que é a *total e perfeita posse da vida sem começo e sem fim*, e que se identifica com a própria Essência divina. A alma humana ocupa um lugar intermédio entre as inteligências separadas e as coisas corpóreas. Enquanto é uma substância *espiritual*, a nossa alma é medida pelo *evo*; enquanto está unida ao corpo, é medida pelo *tempo* (*De pot.*, q. 3, a. 10 ad 8).

*

Expostas umas breves noções relativas ao *tempo*, necessárias para se determinar a índole da *oitava* categoria, devemos agora estudar mais detidamente a sua *natureza*, as suas *espécies*, as suas *partes* e a sua *objetividade*.

a) Tempo. — *Tempo* é a *duração sucessiva*. E, como o tipo mais conhecido da *duração sucessiva* é o *movimento local*, em que se encontram partes *sucessivas* e *numeráveis*, por isso, disse Aristóteles que o *tempo* é o *número do movimento quanto à sua anterioridade e posterioridade: numerus motus secundum prius et posterius* (*Phys.* IV. 11). Para a exata compreensão dessa definição, fazemos as seguintes advertências. — 1º) O *número* não deve tomar-se *em abstrato*, enquanto é uma quantidade *discreta*, mas em *concreto*, enquanto importa as partes *numeradas*, e por isso, enquanto é uma quantidade *contínua*. Do mesmo modo, quando dizemos — *dez metros de pano*, o número *dez* importa uma quantidade *contínua*, embora, tomado em *abstrato*, seja uma quantidade *discreta* (Cf. *S. Tom.*, op. *de tempore*; in IV *Phys.*). — 2º) O *movimento*, que se realiza nos corpos e que se toma no sentido próprio e rigoroso do termo, é essencialmente *sucessivo*: porque o ente, que se move, está sempre *em potência* até que chegue ao termo e por isso, não ocupa simultaneamente a linha toda do seu percurso, mas passa sucessivamente de um ponto do espaço para outro ponto, e assim podem numerar-se as partes *sucessivas* desse movimento em harmonia com as partes da linha percorrida, das quais uma é *anterior* e outra é *posterior*. Por isso, também o *tempo* é essencialmente *sucessivo*. — 3º) O *movimento* dos corpos, não só é *sucessivo*, mas é também *contínuo*. As partes do *movimento*, embora esteja num contínuo fluxo, contudo, estão por tal modo lidadas por um vínculo comum, que o termo de uma é o princípio de outra, e assim não são *atualmente* distintas. Por isso, também o *tempo* é essencialmente *contínuo*, e as suas partes não são *atualmente* distintas. Se houvesse interrupções no movimento, e por conseqüência no *tempo*, teríamos partes *atuais*, mas não *continuidade*, nem no *movimento* nem no *tempo*. — 4º) Não há tempo sem *movimento*: todavia, quanto ao *conceito*, uma coisa não se identifica com outra. Porquanto, o *tempo* denota explicitamente uma *anterioridade* e uma *posterioridade* nas partes do movimento, — o que o próprio *movimento* não denota. Dizemos — quanto ao *conceito*; porque, *na realidade*, o *tempo*, denotando a duração do *movimento*, não se distingue do próprio movimento.

b) Espécies do tempo. — O *tempo* pode ser — *intrínseco* e *extrínseco*, — *real*, *possível* e *absoluto*.

a) *Tempo intrínseco e extrínseco*. — *Intrínseco* é a *duração inerente a cada movimento*. De fato, todo o movimento tem uma duração própria: por isso, há tantos tempos *intrínsecos*, quantos são os diversos movimentos. — *Extrínseco* é a duração do

movimento, *que serve para medir outros movimentos*. Tal medida pode ser determinada pelo arbítrio dos homens, e não pode ser única. Como *medida geral*, foi escolhida a *duração do movimento da terra em volta do seu eixo e do sol,* e assim medimos os outros movimentos pelas horas, pelos dias e pelos anos. Escolheu-se essa *duração*, porque é *uniforme* (pelo menos, na *aparência*) *constante*, e facilmente cognoscível.

b) *Tempo real, possível e absoluto.* — *Real* é a duração de um *movimento realmente existente*. — *Possível* é a duração de um *movimento possível*. — *Absoluto* é uma *sucessão, subsistente em si mesma, absolutamente necessária e ilimitada, independente de todas as coisas criadas, uniformemente transeunte*. Com as partes dessa sucessão coexistem todas as coisas sucessivas, atualmente existentes. O tempo *absoluto* chama-se — *absoluto*, porque abstrai de todo o limite, — *ideal*, porque se opõe ao *real*. — *imaginário*, porque só existe na imaginação, — *matemático*, porque os matemáticos consideram o *tempo* em *abstrato*, apenas como coisa *sucessiva* e *uniforme*.

c) Natureza do tempo presente. — Quanto à natureza do tempo *presente*, devemos fazer algumas declarações, muito importantes. — 1ª) O *presente* (*nunc*) toma-se, — umas vezes, num sentido *mais lato*, e significa um certo tempo, de que uma parte já passou, como quando dizemos: *agora é inverno*: — outras vezes, num sentido *mais restrito*, e significa o tempo, quase correspondente à duração, na qual pronunciamos a palavra *agora*, como quando dizemos: *agora toca o relógio*; — outras vezes, num sentido *restritíssimo*, e significa o *limite* entre o passado e o futuro. É nesse último sentido que tomamos aqui o *presente*. — 2ª) O *presente* é um todo *indivisível*, excluindo toda a parte e toda a sucessão; porque, se tivesse partes, seria composto de *passado* e de *futuro*, e por isso, deixaria de ser *presente*. O indivisível na *duração* chama-se *instante*, como o *indivisível* na *linha* diz-se *ponto* (o *tempo* é semelhante à *linha*, enquanto se estende para uma só direção, que é a *duração*). Escreve S. Tomás: "Eiusdem rationis est *tempus* componi ex *nunc* (*instantibus*), et *lineam* ex *punctis*" (In I *Sent.*, dist. 37. q. 3. a. 3). — 3ª) O *tempo* não é *presente*, senão pelo *instante indivisível*. De fato, o *tempo* não pode ser *presente* por uma *parte extensa*; porque tal parte seria composta de outras partes *sucessivas,* umas anteriores e outras posteriores, e por isso, se ela pudesse ser *presente*, as suas partes *sucessivas* deveriam *coexistir* ao mesmo tempo: o que envolve contradição. Logo, o *tempo* deve ser *presente* pelo *instante indivisível*. Com efeito, nada é *presente* no tempo senão o *instante*; porque não são *presentes* nem o *passado*, nem o *futuro*. Ora, o *instante* não é uma *parte* do tempo, mas é um todo *indivisível*. — 4ª) O *presente*, ou o *instante indivisível*, não é uma coisa *discreta, realmente* separada do *passado* e do *futuro,* mas é uma coisa que se *continua* com o passado e que se há de *continuar* com o futuro. Ele é *concebido* como uma coisa *indivisível* pela inteligência, a qual, fracionando o *contínuo*, aplica a este um limite; mas, *na realidade*, não difere do próprio movimento, ou da duração sucessiva. Diz S. Tomás: "Non est accipere aliquod tempus actu finitum et terminatum per *nunc, nisi secundum imaginationem nostram*: totum enim tempus, *secundum se, continuum est*, nec est *actualiter* una pars *divisa* ab alia" (Opusc. *de temp.*, c. 1). — 5ª) O *tempo* pode considerar-se como o resultado do fluxo perene do *instante*. Esse é, em todo o tempo, um e o mesmo quanto à *substância*, isto é, quanto ao *sujeito* (*móvel*), em que existe e que é sempre o mesmo na sua entidade, mas difere e varia quanto ao *modo de ser*, porque ora, se encontra numa parte

do movimento, ora, noutra, porque assim também difere e varia o sujeito. Por isso, o *instante* não é realmente distinto do movimento contínuo: mas, assim como as partes do movimento são *sucessivas*, assim também os instantes são *sucessivos*, isto é, não coincidem e não se fundem num só instante, mas um existe numa parte do tempo, outro noutra. Diz S. Tomás: "Sicut se babet illud quod fertur (*mobile*) ad *motum*, ita *nunc* ad *tempus*. Sed quod fertur (*mobile*) unum est et idem *secundum substantiam* in toto motu, aliud et aliud *secundum esse*, in quantum est *alibi* et *alibi*. Ergo et ipsum *nunc* unum et idem est in toto tempore *secundum substantiam* (secundum *subjectum*, in quo est), aliud et aliud secundum *esse*, in quantum scilicet consideratur in alio et alio successu temporis" (*De temp.*, c. 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 4 ad 2). Desse modo pode dizer-se que o mesmo *instante*, enquanto *é em ato* é *presente*, enquanto *foi* em *ato* é *passado*, enquanto *será* em *ato* é *futuro*. Escreve o mesmo Santo: "Tempus est *continuum* ipsi *nunc*, idest, *continuatur* per ipsum *nunc* et *dividitur* per ipsum" (In IV *Phys.*, 1. 1*) E noutro lugar: "Fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur *ratione* (idest, secundum varium modum se habendi), est *tempus*" (*Sum. Th.*, p. I. q. 10. a. 4 ad 2). — 6ª) Se o *tempo* é o resultado do fluxo contínuo do *presente* (*nunc fluens*) não devemos concluir que ele seja constituído por instantes *indivisíveis*, *atualmente* distintos ou separados; pois uma coisa extensa, como é o *tempo*, não pode ser constituída por elementos inextensos, como são os instantes. Estes identificam-se, como dissemos, com o próprio movimento *sucessivo*; e, assim como há *continuidade* nesse movimento, assim também há continuidade no fluxo constante do *presente*, e por isso, na série dos *instantes*. Contudo, é sempre verdade que o *instante* varia sempre no seu modo de ser, porque o que *foi* não se identifica com o que há de *ser*. — 7ª) No *presente*, considerado em si mesmo, não se encontra propriamente o *tempo*, porque não há nele um *antes* e um *depois*, mas encontra-se enquanto, por ser o termo do *passado* e o começo do *futuro*, une estas duas partes, e assim constitui o contínuo sucessivo. A parte *anterior* e a *posterior*, embora unidas pelo mesmo *indivisível*, não coexistem, não se confundem; porque, sendo o instante o *termo* da primeira e o *começo* da segunda, as partes não coexistem, sucedem-se uma à outra.

d) Constituição do tempo real. — Tempo *real* é, como dissemos, a duração própria de um movimento *realmente existente*; ou é o *número* do movimento, *realmente existente*, quanto à sua *anterioridade* e à sua *posterioridade*. — É claro que o *movimento* só pode ser *numerado* pela inteligência. — Ora, pergunta-se: será *necessária* uma *atual* numeração das partes do movimento para o *adequado* conceito do *tempo real*? — Os filósofos escolásticos não estão de acordo na resposta. Alguns, como *Silv. Mauro, Goudin, Pesch. Farges, Nys*, baseando-se na autoridade de *Aristóteles* (*Phys.* IV), sustentam que, para o conceito *adequado* do *tempo*, é indispensável a *atual numeração* das partes do movimento (feita por uma unidade ou medida de uma certa duração sucessiva); de modo que o *tempo* consiste propriamente na duração sucessiva, constituída de partes *atuais*, ou *atualmente numeradas*. Por isso, o tempo *real*, no seu conceito *adequado*, importa não só o elemento *objetivo*, que é a duração sucessiva das coisas, mas também o elemento *subjetivo*, que é a *atual* numeração das partes dessa duração. — Outros, como *Schiffini, Remer*, seguindo o *S. Alberto M. S. Tomás, S. Boaventura*, sustentam que, para o conceito *adequado* do *tempo*, basta a *numerabilidade* das partes do movimento; de modo que o *tempo* consiste propriamente na duração

sucessiva, constituída de partes *potenciais*, ou *potencialmente* numeradas. Por isso, o tempo *real*, no seu conceito *adequado*, importa exclusivamente o elemento *objetivo*, que é a duração sucessiva com as suas partes *numeráveis*. — A questão refere-se ao tempo *intrínseco*, e não ao *extrínseco*; porque este depende do arbítrio dos homens (não porque dependa deles à existência da duração sucessiva das coisas, mas porque depende deles o fato de as horas, os dias, os anos, serem tomados como medidas da própria duração sucessiva das coisas).

Seguimos a segunda opinião pelas seguintes razões. — O *tempo*, na sua própria e adequada significação, importa a *sucessiva duração* de uma coisa, isto é, a permanência de uma coisa na existência, juntamente com uma certa sucessão na mesma coisa. Nisso todos concordam. Ora, tal *duração sucessiva* encontra-se, de um modo *próprio* e *completo*, nos corpos, ainda que *atualmente* não seja *conhecida* nem *numerada* pela inteligência. Logo, o *tempo*, tomado na sua própria e adequada significação, não incluo a *atual* numeração das partes da duração sucessiva das coisas. — Além disso, se para o conceito *adequado* do *tempo*, não bastasse a *duração sucessiva*, ruas fosse também necessária a *atual* numeração das partes dessa duração, — num ente corpóreo, que atualmente se move, o *tempo* nunca deveria passar, se ninguém considerasse ou medisse tal movimento. Ora, essa conseqüência parece contrária ao senso comum. Poderá dizer-se que nas estreitas, que ninguém ainda descobriu, não se dê verdadeira sucessão, e por isso, verdadeiro *tempo*? Não, com certeza. Logo, a *atual* numeração não é necessária para o conceito *adequado* do *tempo*. — Nem se diga, — que, na *realidade*, existe só o *presente*, que não é propriamente *tempo*, e não existem nem o *passado*, nem o *futuro*, que são as verdadeiras partes do mesmo *tempo*, — e que, por isso, a formação do *tempo* depende, de algum modo, da inteligência, que une o *passado* e o *futuro* com o *presente*. Não é assim. O *presente*, como dissemos, não é uma bolsa *realmente* distinta da duração sucessiva, e, embora, considerado em si, não seja propriamente *tempo*, todavia torna-se *tempo*, enquanto se considera no seu fluxo constante, ou, enquanto unindo, pela sua própria natureza o *passado* com o *futuro*, constitui o *contínuo sucessivo*, que existe na realidade, independentemente da inteligência. Também o movimento, enquanto tal, não existe todo ao mesmo tempo, e, todavia, ninguém nega que ele existe na realidade, e de um modo perfeito e proporcionado à sua natureza de ente *sucessivo*, que deve ter as partes umas depois das outras. (S. Thom., op. *de tempore*, c. 1; in IV *Phys.*, l. 23).

e) Objetividade do tempo real. — O *tempo*, que se chama *real*, existe efetivamente no mundo? — Existindo uma grande analogia entre o *tempo* e o *espaço* (embora difiram, porque o *espaço* importa um contínuo *permanente* e o *tempo* um contínuo *sucessivo*), não é para admirar se os filósofos, na apreciação da natureza do *tempo*, seguem, mais ou menos, os critérios, que seguem na apreciação da natureza do *espaço*. — Há, pois, três opiniões acerca da *objetividade* do *tempo real*. — a) Uns dizem que o *tempo*, chamado *real*, é uma forma meramente *ideal* e *subjetiva*, sem fundamento algum na realidade, é uma visão *a priori* da sensibilidade *interna*, assim como o *espaço* é uma visão *a priori* da sensibilidade *externa*; porque, se não preexistisse no nosso espírito a noção do *tempo*, anteriormente a toda a experi-

ência, não poderíamos perceber, a sucessão das coisas. São os *idealistas*, sequazes de *Kant*. — b) Outros afirmam que o *tempo* é uma *realidade física*, distinta dos corpos, que se mudam. Essa *realidade física*, — segundo alguns, é *um corpo especial*, sujeito a mudanças perpétuas e uniformes (*Demócrito, Epicuro*), — segundo outros, é uma entidade incriada, média entre a matéria e o espírito, que existia antes do mundo e continuaria a existir, ainda que o mundo acabasse (*Gassendi*), — segundo outros, é a *própria eternidade* de Deus (*Newton, Clarke*). — c) Outros, finalmente, sustentam que o *tempo* é uma coisa *objetiva*, absolutamente independente da nossa inteligência, como é o *movimento* (*S. Tomás, S. Boaventura*).

Agora uma breve crítica.

a) A primeira opinião é falsa. Porquanto, a tal forma *a priori*, por se supor *necessária* e *abstrata*, não pode ser própria da *sensibilidade*, cujo objeto é o *contingente* e o *concreto*. — Além disso, não é pelo conhecimento do *tempo* que chegamos ao conhecimento da *sucessão* das coisas; mas, pelo contrário, é pelo conhecimento da *sucessão* das coisas que nos elevamos ao conhecimento do *tempo*. — Finalmente o *tempo* não é um fenômeno *ideal*, mas é *real* ou *objetivo*, porque *real* ou *objetivo* é o movimento *contínuo* e *sucessivo*, a que as coisas estão sujeitas.

b) A segunda opinião também é falsa. Porquanto, o *tempo* não pode conceber-se senão como a duração de um ente sucessivo. Ora, a duração não é uma entidade, realmente distinta do próprio ente, que dura. Logo, o *tempo* não pode ser uma realidade *física*, distinta e independente das coisas sucessivas. — E, em particular, é falso que o *tempo* seja uma substância média entre a matéria e o espírito, incriada, independente da duração dos coisas, como diz *Gassendi*, e é mais falso que o *tempo* seja a *eternidade* de Deus, como afirma *Newton*, pois a *eternidade* é o *instante imóvel (nunc stans)*, ao passo que o *tempo* é o *instante móvel (nunc fluens)*.

c) A terceira opinião é verdadeira. De fato, o *tempo* consiste na *duração sucessiva*. Portanto, o *tempo* será uma coisa *objetiva*, se for uma coisa *objetiva* essa duração. Ora, o próprio senso comum atribui a todas as coisas corpóreas, não só animadas mas também inanimadas, uma *objetiva* duração *sucessiva*, que se compõe de dias, de meses e de anos. — Além disso, se o *tempo* não fosse uma coisa *objetiva*, mas apenas uma ilusão, a *astronomia* e a *mecânica celeste*, que se ocupam quase exclusivamente da medida dos tempos, ou do curso dos astros, como também a *geologia*, que na diuturnidade ou brevidade dos tempos deduz várias conclusões acerca da formação do mundo, seriam ciências ininteligíveis, sem sentido e sem objeto: o que ninguém de juízo pode dizer. — Não nos demoramos mais na confirmação dessa verdade, que foi suficientemente provada, quando tratamos da *constituição* do tempo *real*.

f) Objetividade do tempo possível. — Assim como ao conceito do tempo *real* corresponde a *duração sucessiva* dos corpos *realmente existentes*, assim também ao conceito do tempo *possível* corresponde a *duração sucessiva* dos corpos *possíveis*. Portanto, o tempo *possível* é *objetivo*, enquanto o seu conceito se funda na *duração sucessiva* dos corpos *possíveis*, e não enquanto exista efetivamente na realidade. Um movimento *real* produz um tempo *real*, um movimento *possível* produz um tempo *possível*.

214. Estado. — *Estado*, ou *situação*, é o acidente, que resulta da *disposição* das partes *integrantes* da substância corpórea no *lugar*; assim, dizendo que Pedro está *sentado*, indicamos o estado dessa pessoa. Por isso, o *estado* distingue-se realmente da *localização*; pois esta só indica a *presença* ou a *circunscrição* da substância corpórea no *lugar* enquanto aquele denota o *modo*, porque a mesma substância se acha situada no

---

g) Objetividade do tempo absoluto. — O tempo *absoluto* é, como dissemos, uma *sucessão, subsistente em si mesma, absolutamente necessária e ilimitada, independente de todas as coisas criadas, uniformemente transeunte.* — No tempo *absoluto* devemos distinguir o *conceito* e o *fantasma*. O *conceito* importa mera *sucessão*; o *fantasma*, uma coisa sensível num *perpétuo fluxo*. — Com relação à *objetividade do tempo absoluto* há *três* opiniões.

a) A *primeira* diz que o tempo *absoluto* é uma *forma meramente subjetiva*, que não tem fundamento algum na realidade. É a dos *idealistas*. — b) A *segunda* sustenta que esse tempo é uma *realidade física*, que é — ou um corpo sujeito a perpétuas e uniformes mudanças, — ou uma entidade média entre o espírito e a matéria, incriada e independente da criação, — ou a própria *eternidade* de Deus. É a dos antigos *materialistas*, e, em seguida, de *Gassendi*, de *Newton*, etc. — c) A *terceira* afirma que o tempo *absoluto* — não é *mera ficção* da nossa inteligência, — nem é um ente *real* e *físico*, — mas é um *ente lógico com fundamento na realidade*. É a dos escolásticos.

Agora uma brevíssima crítica.

a) O tempo *absoluto* não é *mera ficção* da nossa inteligência. Porquanto, tal conceito tem o seu *fundamento* na *realidade*. Esse fundamento é a duração *sucessiva* de corpos *possíveis*, que poderiam ter existido antes do tempo *real* e poderiam continuar a existir ao indefinito.

b) O tempo *absoluto* não é um ente *real* e *físico*. De fato, esse tempo concebe-se como uma coisa *absolutamente necessária* e *sucessiva*. Ora, essas notas não podem convir a nenhum ente *real*; porque o que é *necessário* é *imutável*, e o que é *mutável* é *contingente*. — Em particular, o tempo *absoluto* não pode ser — nem uma *substância corpórea*, porque não se concebe um corpo, que só possua a propriedade de uma perpétua e uniforme sucessão, — nem um *ente incriado*, *independente* de Deus, porque repugna a existência de dois entes incriados, — nem a própria *eternidade* de Deus, porque a *eternidade* é *repouso imutável* e o *tempo* é *movimento sucessivo*.

c) O tempo *absoluto* é um *ente lógico*, mas com o *fundamento na realidade*. — É um *ente lógico*; porque, embora se conceba como existente, todavia não existe, nem pode existir pela contradição das suas propriedades. Mas tem o *fundamento na realidade*, isto é, na existência *possível* de outros corpos, que podem ter uma *duração sucessiva*, cada vez maior, sem limite algum. E, como os corpos *possíveis*, enquanto tais, são *necessários* e *indestrutíveis*, concebe-se esse tempo como um ente *necessário* e *indestrutível*. — Por isso, o *tempo real*, como o *espaço real*, não foi criado antes da criação dos corpos, mas foi *cocriado* com eles.

lugar. — Divide-se em *absoluto* e *relativo*. *Absoluto* é o que é próprio de uma substância corpórea, considerada *em si*, isto é, sem relação às outras substâncias congêneres; e é *natural, arbitrário* ou *violento*, conforme deriva da natureza, do livre arbítrio ou da violência. *Relativo* é o que é próprio de uma substância corpórea, considerada em *relação* a outras substâncias; assim, dizendo que Pedro está *sentado à direita* de Paulo, indicamos o estado *relativo* de Pedro.[1]

215. Hábito. — *Hábito* é o acidente especial, que para a substância provém do vestido, de que ela se cobre, ou de um ornamento, de que se enfeita; assim dizemos que o magistrado é *togado*, e o rei é *coroado*. — Para a formação desta categoria são, pois, necessárias duas substâncias, das quais uma cubra ou adorne outra. — Todavia o *hábito* não consiste em nenhuma destas duas substâncias, mas na *aderência* de uma à outra, e por isso, importa uma coisa *acidental*.[2]

---

1 Como as substâncias corpóreas ocupam um *lugar* pela sua quantidade, as partes dessa quantidade devem ter uma certa ordem em relação ao próprio *lugar*. Tal é a razão desse acidente. Diz S. Tomás: "*Positio* seu *situs est ordo seu ordinatio partium in loco* (*Sum. tot. Log.*, tr. VI, c. 12). — Dizemos que o *estado* consiste na disposição das partes quantitativas em ordem ao *lugar*; porque as partes quantitativas em ordem ao *todo* não pertencem à essa categoria, mas à da *quantidade*. — A distinção entre a categoria do *estado* e a de *localização* é evidente. Uma substância pode mudar de *lugar*, sem mudar de *estado*; assim, um homem *sentado*, que é movido por outro e continua sentado, muda de *lugar*, mas não muda de *estado*.

O *estado* é um acidente exclusivamente próprio das substâncias *corpóreas*. Todavia costuma atribuir-se, também por metáfora, às substâncias *espirituais*, enquanto também nestas se encontra a ordem. Diz S. Tomás: "Quod est in corporalibus *situs*, est in spiritualibus *ordo*; nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum" (*Quodl*, III, a. 7). — Por isso, dizemos que Deus está *sentado* ou *erguido*, quando queremos indicar a sua absoluta imutabilidade e autoridade, ou a sua força em debelar tudo o que lhe se opõe. Diz o mesmo Santo: "Ea quae ad *situm* pertinent, non atribuuntur *Deo*, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens*, propter suam imobilitatem et auctoritatem, et *stans*, propter suam fortitudinem ad debelandum omne, quod adversatur ei" (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 1 ad 4).

2 Como se vê, o *hábito*, que constitui essa categoria, é uma coisa diversa do *hábito*, que é uma espécie da qualidade. — Por isso, não é *hábito* o *indumento*; este é a causa, de que resulta a categoria, mas não constitui a *essência* da categoria, como não constitui a essência da *localização* o *lugar*, nem constitui a essência da *quandocação* o *tempo*. A essência da categoria do *hábito* consiste na *adaptação* ou *aderência* de uma substância a uma outra substância: "*in adiacentia unius substantiae respectu alterius*" (S. Bon., in III *Sent.*, dist. 6, a. 1, q. 3; Cf. *Sum. Th.*, I-2, q. 49, a. 1). E, como essa

216. Conclusão da Ontologia. — A *Ontologia* trata do *ente*. O *ente*, que se encontra na terra, tem todos os caracteres da limitação e da contingência, e por isso, nos serve de degrau para subirmos àquele Ente supremo, que é a própria Verdade, a própria Bondade, a própria Beleza. Por Ele é verdadeiro tudo o que é verdadeiro, é bom tudo o que é bom, é belo tudo o que é belo, é perfeito tudo o que é perfeito. A esse Ente infinito, ao qual devemos tudo, o sincero preito da nossa adoração, do nosso reconhecimento, do nosso amor.

---

adaptação ou *aderência* é uma coisa *acidental*, a categoria do *hábito*, embora exija duas substâncias, é, contudo, uma das categorias do *acidente*. — Dessa categoria, como da precedente, raras vezes se ocupa a ciência. — Omitimos a coordenação das últimas *quatro* categorias, por ser de pouca importância.

Metafísica

Parte segunda

Cosmologia

PRÓLOGO

1. Cosmologia. — *Cosmologia é a ciência, que trata das causas supremas do mundo.* — *A Cosmologia* — a) *é ciência*; porque possui todos os elementos, que constituem a ciência; — b) trata das causas *supremas*, porque a Filosofia estuda as mais altas causas dos entes; — c) trata das causas supremas do *mundo*, isto é, da universalidade das criaturas visíveis, contidas no céu e na terra, e conhecidas por meio dos sentidos.[1]

2. Objeto da Cosmologia. — O *objeto da Cosmologia é o mundo,* considerado nas suas *causas supremas.* — *A Cosmologia*, pois, poderia abranger não só os minerais, os vegetais e os animais irracionais, mas também o homem, porque também este faz parte da universalidade das criaturas visíveis. — Todavia por ser o homem composto também de uma *substância espiritual e incorruptível*, que o torna imensamente superior a todos os outros seres sensíveis, o tratado do *homem* forma uma parte distinta da Metafísica, que é a *Antropologia.*[2]

3. A Cosmologia e as ciências naturais. — A *Cosmologia* não só não impede, mas até favorece o progresso das ciências naturais. — Na verdade, ao passo que as ciências naturais se limitam à observação das causas *próximas* e *particulares* dos entes corpóreos, a *Cosmologia*, subindo mais alto, investiga — as leis *universais*, a que esses entes obedecem, — os princípios *supremos*, de que derivam ou de que são compostos, — a *ordem*, que conservam entre si, e o *fim*, para o qual

---

1 *Cosmologia*, quanto ao *nome*, significa *a ciência do mundo. Mundo* quer dizer *ornamento.* Disse *Plínio*: "Quem Graeci *cosmon*, nomine *ornarmenti*, apellavere, eum et nos a perfecta absolutaque elegantia *mundum* dicimus" (*Hist. nat.*, l. II, c. 4). — A Cosmologia costuma chamar-se também *Física racional*; porque trata das coisas sensíveis, não exclusivamente com o auxílio da *experiência* (como a Física *experimental*), mas também com a luz da *razão*, baseada na mesma experiência.

2 Os escritores não concordam na determinação do *objeto* da Cosmologia. — Alguns antigos e modernos (*d'Alembert, Littré*) não distinguem a Cosmologia das ciências físicas e matemáticas, pois nessa parte estudam a *uranologia*, a *aerologia*, a *geologia*, a *hidrologia*, etc. — Outros identificam a Cosmologia com as outras partes da Filosofia, estudando a *essência* dos corpos na Ontologia, o *milagre* na Lógica, a *origem* e os *caracteres* do mundo na Teodiceia. — Outros tratam na Cosmologia não só dos *minerais*, dos *vegetais* e dos *animais irracionais*, mas também do *homem.* — Outros finalmente dão ao *objeto* da Cosmologia a extensão que nós lhe atribuímos, reservando para o estudo acerca do *homem* um tratado especial.

tendem. Desse modo as ciências naturais encontram na Cosmologia o critério fácil e seguro para as suas investigações, e a razão última das suas descobertas.[1]

4. Divisão da Cosmologia. — Dividimos a *Cosmologia* em *duas seções*. Na primeira seção tratamos do *mundo em geral*, da sua *origem*, *ordem* e *leis*, e da *essência* e das *propriedades* dos *corpos*; na segunda, dos *minerais*, dos vegetais, e dos *animais irracionais*. — A primeira seção constitui a *Cosmologia geral*; a segunda seção, a *Cosmologia especial*.

1 Por isso, o estudo da *Cosmologia*, — não só é *útil*, enquanto satisfaz plenamente às legítimas aspirações da nossa inteligência, que deseja conhecer as causas supremas dos fenômenos sensíveis, — mas é também *necessário* para nós elevarmos ao conhecimento de Deus, nosso Criador e Senhor. Na verdade, Deus, invisível por si mesmo aos nossos olhos, quis tornar-se visível na ordem natural, por meio das coisas criadas, enquanto estas são imagens e reflexos, ainda que imensamente pálidos, das adoráveis perfeições divinas. Diz o Apóstolo: "Deus illis manifestavit. Invisibilia enim Ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque Eius virtus et divinitas" (*Rom.*, I, 19-90).

Entre a Filosofia e as ciências naturais tem existido até agora uma desconfiança mútua, para não dizermos uma luta aberta. Os cultores das ciências naturais desprezam as verdades racionais, julgando-as contrárias às suas descobertas. Mas erram; não só porque as verdades *ontológicas*, que se encontram nas coisas, e as verdades *lógicas*, que existem na inteligência criada, são diversos raios do único e infinito sol de toda a verdade, que é Deus; mas também porque as verdades *lógicas* se fundam nas *ontológica*, e *nunca* se provou que uma descoberta *certa* das ciências naturais fosse contrária a uma verdade racional. Espíritos vastos e penetrantes, que alcançaram com o seu olhar o imenso campo da filosofia e das ciências, guiados não pelos prejuízos e pelas paixões mas pelo amor sereno da verdade, confessaram que entre as verdades racionais e as experimentais existe a mais perfeita harmonia. Citaremos, entre tantos, os nomes de *Newton*, *Galileu*, *Cuvier*, *Lineu*, *Kepler*, *Liepig*, *Flourens*, *Quatrefages*, *Moigno*, *Pasteur*. — É necessário, pois, harmonizar a ciência racional e a ciência experimental; porque, só assim, teremos um *completo* conhecimento das coisas. Quem só estuda a Filosofia *racional*, só conhece as causas *supremas* das coisas, e esse conhecimento é *imperfeito*; — quem só estuda as ciências experimentais, só conhece as causas *próximas* das coisas, e esse conhecimento é ainda mais imperfeito. Conhecer toda a cadeia ou serie das causas, desde a mais próxima até a mais alta, é completa sabedoria.

5. Divisão da Cosmologia geral. — Dividimos a Cosmologia *geral* em três capítulos. No *primeiro* tratamos da natureza e origem do mundo; no *segundo*, da sua ordem e das suas leis; no *terceiro*, da essência e das propriedades dos corpos.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Natureza e origem do mundo

Sumário: — Existência real do mundo. — Caracteres do mundo. — Origem do mundo: Materialismo. — Origem do mundo: Panteísmo. — Origem do mundo: Criacionismo. — Duração do mundo.

ARTIGO I
Existência real do mundo

6. Estado da questão. — A existência real do mundo é uma verdade tão evidente, que, para negá-la ou para duvidar dela, é necessário renunciar ao próprio senso comum. — Todavia alguns escritores disseram que a idéia, que temos do mundo, é mera ficção do nosso espírito, porque o mundo não existe realmente. — Daí a necessidade do presente artigo.[1]

---

1 O sistema, que nega a existência *real* do mundo, reduzindo-o à mera idéia, a uma estéril ficção do nosso espírito, chama-se *idealismo*. — O *idealismo* é *vulgar* e *transcendental*. O *vulgar* nega a realidade do mundo, mas admite a realidade do sujeito pensante. O *transcendental* nega toda a realidade, e afirma que o mundo e o sujeito pensante são meras aparências. — O idealismo *vulgar* teve por defensores — na antiguidade, os céticos, — e nos tempos modernos, *Jorge Berkeley*, *Schopenhauer*, *Lange*, *Loize* e outros. — O *transcendental* foi inventado por *Kant*, e levado ao exagero por *Fichte*, *Schelling* e *Hegel*.

7. A idéia, que temos do mundo, não é mera ficção da nossa inteligência.

a) Se a idéia, que temos do mundo, fosse um mera ficção da nossa inteligência, o mundo deveria apresentar-se ao nosso espírito como um ente *simplicíssimo* e *espiritual*; porque *simplicíssima* e *espiritual* é a nossa inteligência, e toda a faculdade, que na sua operação não é determinada por um agente extrínseco, produz um efeito *semelhante* a si mesma. Ora, o mundo apresenta-se ao espírito como um ente *composto e material*. Logo, a idéia do mundo não é mera ficção da nossa inteligência.

b) Se a idéia do *mundo* fosse uma ficção da nossa inteligência, o mundo deveria representar-nos — não só como existente no nosso espírito, porque é aí que está a idéia, — mas também de um modo *abstrato*, porque abstrata é a idéia. Ora, o mundo representásse-nos como existente fora do nosso espírito, e de um modo *concreto*. Logo, a idéia do mundo não é mera ficção da nossa inteligência.

c) Se mundo fosse mera ficção da nossa inteligência, todas as mudanças, a que ele está sujeito, deveriam ter a sua causa nas nossas operações intelectuais. Ora, a experiência atesta-nos que aquelas mudanças não dependem das nossas operações, mas única e exclusivamente das causas extrínsecas. Logo, o mundo não é mera ficção da nossa inteligência.[1]

Deixando para mais tarde a refutação do idealismo *transcendental*, neste artigo limitamo-nos à crítica do *vulgar*.

1 Entre tantos desvarios da inteligência humana, o *idealismo* é um dos mais absurdos. Se o mundo é mera ficção da nossa inteligência, segue-se necessariamente — que somos nós que formamos o modelo do mundo, — que existem tantos mundos, quantas são as inteligências humanas, — que a existência do mundo principia e acaba com a existência de cada homem, — que somos nós os verdadeiros e únicos autores dessa ordem, dessa variedade, dessa beleza, que resplandece nas criaturas, — que somos nós que produzimos o sol, a lua, e as estrelas, e que damos a vida às plantas, a sensibilidade aos animais, a inteligência ao homem, — que somos nós os autores de todas as pinturas, que contemplamos, de todos os livros, que lemos, de todas as esculturas, que admiramos, — que somos nós que produzimos tudo o que nos encanta, e o produzimos sem estudo, sem trabalho, e até sem consciência! — Considerariam os idealistas estas conseqüências?

Omitimos, porque facilmente se entendem, outras conseqüências, e muito perniciosas, que derivam do *idealismo* para o campo da Fé e da Religião. Se os corpos não existem na realidade, — o Filho de Deus não pode ter assumido um corpo

8. O mundo existe realmente.

a) Todo o ente, que é conhecido pela intervenção dos sentidos *externos*, existe realmente; porque os sentidos *externos* são meios seguros para a aquisição da verdade. Ora, o mundo é conhecido pela intervenção dos sentidos *externos*: o que é evidentíssimo. Logo, o mundo existe realmente.

b) Temos a idéia de um mundo existente, e ninguém o contesta. Essa idéia será uma ficção da nossa inteligência? Já vimos que o não é. — Será um produto da vontade? Não; porque a vontade não forma nem impõe idéias, e muitas coisas repugnam a esta faculdade. — Terá sido impressa arbitrariamente por Deus no nosso espírito? Não; poque, se Deus nos tivesse impresso a idéia de um mundo existente, quando o mundo realmente não existisse, a Verdade infinita nos teria enganado e nos enganaria continuamente; o que é absurdo. Logo, a idéia, que temos de um mundo existente, tem a sua razão na existência do próprio mundo. Logo, o mundo existe realmente.[1]

---

humano, e por isso, não pode ter nascido e morrido pela salvação do mundo, — tudo o que a Fé ensina acerca da origem do mundo, da formação do homem, da instituição da Igreja e dos Sacramentos, etc., tudo isto é uma ilusão fundada sobre outra ilusão.

O fundamento do idealismo *vulgar* foi lançado por *Descartes* e *Locke*, quando disseram que *só percebemos as nossas modificações e impressões subjetivas*. — Baseando-se nesse princípio. *Condillac* concluiu que *os corpos são o conjunto das sensações subjetivas*.

Os *idealistas* caíram nesse erro, supondo que pudessem dar-se uma sensação *exclusivamente* subjetiva, isto é, uma sensação sem um objeto sentido; e assim concluíram que só percebemos as nossas modificações subjetivas. Ora, essa suposição e essa conclusão são falsas. — A suposição é falsa; porque a sensação, se é subjetiva na *essência*, enquanto é uma operação imanente, é objetiva na *origem* e na *representação*, enquanto é produzida por um objeto e representa um objeto. — A conclusão também é falsa; não só porque deriva de um princípio falso, mas também porque *direta* e *imediatamente* percebemos, pelos sentidos *externos*, os objetos *reais*, e não as modificações *subjetivas*.

1 Desenvolvamos este *segundo* argumento, porque o *primeiro* foi suficientemente desenvolvido na *Lógica*. — É certo, e ninguém o contesta, que temos a idéia do *mundo*, isto é, a idéia que nos representa as substâncias corpóreas, como existentes na realidade. De onde e como derivou essa deia? Qual é a razão suficiente e adequada da sua aparição na nossa inteligência? — Será essa razão a *interna conformação* do *nosso espírito*? Alguns autores assim o afirmam; mas enganam-se. Como dissemos no texto, o nosso espírito é *simples*, e uma substância simples, se é deixada a si mesma e não é determinada por um agente estranho, só se representa o que é *simples*; porque *omne*

ARTIGO II
Caracteres do mundo

9. Caracteres do mundo. — *Caracteres* do mundo são as propriedades, de que o próprio mundo é dotado e que nos levam ao conhecimento da sua essência. São *quatro*: o mundo é, essencialmente: *composto, mutável, contingente* e *finito*.

10. O mundo é composto.

a) O mundo é constituído — não por uma única substância corpórea, — mas por inumeráveis substâncias, pertencentes a inumeráveis e diversas espécies, como atesta a experiência. Logo, o mundo é *composto*.

b) O mundo é o complexo das sustâncias corpóreas. Ora, cada substância corpórea é *composta* — a) com relação à *essência*, porque resulta

---

agens agit sibi simile. Se, portanto, o espírito representa a si mesmo coisas *compostas* ou *materiais*, essa representação só pode ser determinada pelas próprias coisas, que existem na realidade e que atuam no nosso espírito por meio dos sentidos. — Será essa razão a *nossa vontade*? Outros assim dizem; mas a sua asserção é sem base. Se a representação das coisas externas fosse apenas uma determinação ou um produto exclusivo da vontade, esta faculdade só e sempre nos representaria coisas *agradáveis*; e, contudo, a representação das coisas agradáveis é excedida pela representação das desagradáveis. — Será essa razão uma ação *direta* de Deus? Também isso se afirmou; mas a afirmação é tão ímpia quão absurda. Deus, sendo a própria verdade e sinceridade, não pode induzir a um *erro*, e a um erro *invencível*, o espírito humano, que foi criado para a verdade e que na posse da verdade encontra a sua perfeição suprema. Ora, se Deus, por uma ação sua *direta*, representasse ao nosso espírito, como existentes na realidade, as substâncias corpóreas, que efetivamente não existem, arrastar-nos-ia para um *erro*, e para um erro *invencível*, pois tão firme e tão enraizada está em nós a convicção da existência real dos corpos, que não nos ocorre, a esse respeito, a mais esse respeito, a menor dúvida. — Concluímos, portanto, que a razão suficiente da representação dos corpos no nosso espírito é a existência real dos mesmos corpos.

Outros escritores, embora partissem dos princípios de *Descartes* e de *Locke*, não chegaram à conclusão de que as substâncias corpóreas são meras sensações: limitaram-se a dizer que *não sabemos* se existe alguma coisa real e objetiva, distinta do nosso espírito. Daí a famosa questão da *ponte*, para se passar do subjetivo para o objetivo, do *eu* para o *não-eu*. — Esses escritores também erraram, porque não quiseram reconhecer a percepção externa, ou o testemunho dos sentidos *externos*, como meio seguro para a aquisição da verdade. Ora, o testemunho dos sentidos é tão legítimo que, quando queremos persuadir os outros de que uma coisa é evidentemente verdadeira, dizemos que se *mete pelos olhos dentro*. — De resto, a questão da *ponte* é inútil: porque a *ponte* serve para unir distâncias; ora, na percepção, o objetivo e o subjetivo não estão distantes, mas unidos.

de *matéria* e de *forma*; — b) com relação à *entidade*, porque consta de *essência* e de *existência*; — c) com relação à *integridade*; porque é *extensa*, e todo o ser extenso tem partes integrantes; — d) com relação aos *acidentes*, porque toda a substância corpórea sustenta várias propriedades e qualidades. Logo, o mundo é *composto*.[1]

11. O mundo é mutável.

a) O mundo é *composto*. Ora, todo o ente composto é *mutável*. Logo, o mundo é *mutável*.

b) O mundo é o complexo das substâncias materiais. Ora, cada substância material é essencialmente *mutável* — a) com relação à *essência*, porque está sujeita a profundas alterações, e assim pode perder uma forma e adquirir outra; — b) com relação à *existência*, porque, para existir, passou da *potência* para o *ato*; c) com relação ao *lugar* e

---

1 Os *monistas*, antigos e modernos, sustentam que o mundo é constituído por uma *única* substância, a qual seria, ao mesmo tempo, *material* e *infinita*. — A opinião não podia ser mais contrária à experiência, a qual atesta que o mundo não é uma *única* substância, mas é o complexo de inumeráveis substâncias, distintas e independentes umas das outras, pertencentes a várias e diversas espécies. Quem poderia afirmar que a pedra, a planta, o animal, o homem, etc., constituem uma só substância? Além disso, uma substância *material* e *infinita* é uma contradição, pois a matéria ou a quantidade é essencialmente *finito*. — Entre os recentes defensores do *monismo* sobressai *Bergson*. Esse escritor nega toda e qualquer, distinção real entre os seres e tudo reduz a uma única unidade, censurando os que distinguem no mundo várias e diversas substâncias. Diz assim: "Toda a divisão da matéria em corpos independentes, dotados de contornos absolutamente determinados, é uma divisão *artificial*" (*Matiere et Mémoire*, p. 218). *Artificial* é a afirmação do escritor francês!

No mundo existe uma *unidade*. Essa unidade, porém, não é *substancial*, mas é *acidental* e *numérica*. — É unidade *acidental*, porque é uma unidade de *ordem*, e a *ordem*, é uma coisa *acidental*. De fato, todas as coisas estão por tal modo relacionadas, que todas tendem para um fim último pela influência, que exercem umas nas outras, e pela constância das leis, que as regulam. — É unidade *numérica*, proveniente da unidade de *ordem*, enquanto todas as coisas constituem *um só* mundo. Porquanto, não só o nosso sistema solar, mas todos os sistemas siderais estão ligados entre si pelas mútuas relações da atração universal. Diz S. Thomaz: "Ipse *ordo* in rebus a Deo creatis existens *unitatem* mundi manifestat. Mundus enim iste *unus* dicitur *unitate ordinis*, secundum quod quaedem ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum. Unde necesse est quod omnia ad *unum* mundum pertineant" (*Sum. Th.*, q. I, q. 47, a. 3). — Deus podia criar outros mundos, além do atual, e podia criá-los separados um do outro: mas, de fato, criou *um só* mundo.

aos *acidentes*, porque pode passar de um para outro lugar, perder um acidente e adquirir outro. Logo, o mundo é *mutável*.[1]

12. O mundo é contingente.

a) Todo o ente mutável é *contingente*. Ora, o mundo é mutável. Logo, o mundo é *contingente*.

b) Um ente é *contingente*, quando pode deixar de existir. Ora, o mundo pode deixar de existir; porque, considerando as substâncias mundanas, conhecemos que cada uma delas pode ser destruída de existência, sem que daí derive repugnância alguma. Logo, o mundo é *contingente*.[2]

13. O mundo é finito.

a) O ente *infinito é simples, imutável, e necessário*. Ora, o mundo é *composto, mutável e contingente*. Logo, o mundo é *finito*.

b) O mundo é a universalidade das substâncias corpóreas. Ora, cada substância é *finita* — a) com relação à *essência*, porque não possui toda a perfeição possível; — b) com relação à *extensão*, porque uma

1 *Parmênidas*, os *Eleáticos*, entre os antigos, *Herbart*, *Fouillée* entre os modernos, atribuíram ao mundo a *imutabilidade*. Que no mundo haja *movimento* ou *mudança*, é um fato certíssimo, universal; embora a *explicação* desse fato possa ser difícil e discutida. — Todavia, é necessário evitar a opinião oposta, que, depois do velho *Heráclito*, foi sustentada pelos *Hegelianos* e hoje é defendida por *Bergson*, *Le Roy*. Essa consiste em reduzir *tudo* a movimento, ou em admitir que *todas* as coisas estão sujeitas a perpétuos movimentos, a perpétuas mudanças ou evoluções, não só quanto aos *acidentes*, mas também quanto à *substância*. O erro é manifesto. Atesta-nos a experiência que, no meio dos movimentos ou mudanças, permanecem constantes as *leis físicas*, quer as do mundo orgânico quer as do mundo inorgânico, como também permanecem constantes as naturezas, que produzem sempre os mesmos efeitos. A própria evolução, que se verifica nos seres vivos, não tem por fim a mudança do ser vivo, mas a sua perfeição e conservação. O *movimento* não se pode conceber sem uma substância, que se move; e esta, quando se move, não se muda senão *parcialmente*. Diz S. Thomaz: "Omne quod *movetur*, quantum ad aliquid *manet* et quantum ad aliquid *transit*; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum *substantiam*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 9, a. 1).

2 O mundo existe; mas, se não existisse, ou se, depois de criado, fosse aniquilado, haveria nisso alguma repugnância? Não, com certeza. Logo, o mundo — não é *necessário*, porque o ente *necessário* existe *necessariamente*, — mas é *contingente*, porque existe, mas podia e pode deixar de existir. O que se diz do mundo em geral, aplique-se a cada ente criado em particular; porque em cada um deles ver-se-á sempre o caráter da limitação e da contingência. Atribuir, como fazem os *materialistas*, a *eternidade* e a *aseidade* aos átomos, ou à matéria, é uma das mais humilhantes aberrações da inteligência humana! — Voltaremos ao assunto.

extensão infinita repugna, visto que toda a extensão é capaz de aumento e diminuição; — c) com relação à *força*, porque de uma essência *finita* só pode derivar uma propriedade *finita*. Se cada substância corpórea é *finita*, também o mundo é *finito*; porque partes finitas não podem formar um todo infinito. Logo, o mundo é *finito*.[1]

ARTIGO III
Origem do mundo — Materialismo

14. Três sistemas acerca da origem do mundo. — Depois de termos tratado da existência *real* do mundo e dos seus *caracteres*, devemos agora ocupar-nos da sua *origem*. — Os muitos e diversos sistemas, que os filósofos apresentaram para explicar a origem do mundo, pode reduzir-se a *três*, a saber: *materialismo, panteísmo* e *criacionismo*. — Neste artigo examinaremos o primeiro sistema: em seguida, os outros dois.

15. Materialismo. — *Materialismo* é o sistema que não admite senão uma única realidade — *a matéria*. A matéria é por si *eterna*, e dotada de *força* por si *eterna*, e de *movimento* por si *eterno*. A razão suficiente, pois, o fator único e exclusivo do mundo é a *matéria*. — Refutaremos esse sistema, tão falso, como funesto, mostrando que nem a *matéria*,

---

1 Essa proposição é contra *Demócrito* e os *Estoicos*, que admitiam uma extensão infinita no inundo. A extensão do mundo é imensamente grande, como o mostra o tempo que a luz gasta para chegar à terra, mas é sempre finita: porque uma extensão é essencialmente composta de partes finitas, e partes finitas não podem constituir o infinito.

Poderia objetar-se: pelo fato de *cada* substância corpórea ser mutável, contingente e finita, concluiu-se que o mundo é mutável, contingente e finito. Ora, esse raciocínio é falso. Porquanto, se um predicado convém às partes, não se segue que deva convir ao todo; assim se um só homem não pode fazer uma coisa, não se segue que muitos a não possam fazer. — Uma breve resposta. O predicado, quando é *acidental*, convém, exclusivamente, às partes, e não ao todo: como se verifica no exemplo citado na objeção. Mas quando é *essencial*, não só convém às partes mas também ao todo; assim o predicado "*insensitivo*", por ser essencial, compete a *cada* mineral, e a *toda* a coleção dos minerais. Ora, os predicados "*mutável, contingente, finito*" são *essenciais* aos corpos, e por isso, não só convém a *cada* corpo, mas também a *toda* a coleção dos corpos, isto é, ao mundo inteiro.

nem a sua *força*, nem o seu *movimento* são coisas *eternas*, e que por isso, a doutrina do *materialismo* acerca da *origem* do mundo é absurda.[1]

16. A matéria não é por si eterna.

a) Existe um ente por si *eterno*; porque, se tudo tivesse começado a existir, algum ente deveria ter dado a si mesmo a existência, que não tinha; o que é absurdo. Esse ente eterno deve ser infinitamente perfeito; porque, não tendo em si nem fora de si o princípio de uma limitação, deve ter tudo o que se pode ter. Ora, a *matéria* não é infinitamente perfeita. Logo, a matéria não é *eterna*.[2]

b) A matéria do mundo é limitada; porque é composta de partes, e todo o ente composto de partes é limitado. Se a matéria é limitada, deve existir uma causa de tal limitação. Essa causa não pode ser *intrínseca*,

---

1 O *materialismo* é um dos mais antigos sistemas filosóficos. Variou com relação à forma: mas conservou sempre, através dos séculos, a mesma essência. Os seus principais defensores foram — entre os antigos, *Thales*, *Anaximandro* (n. 611 a. Ch.), *Leucipo*, *Demócrito* (n. 494 a Ch.), *Epicuro* (n. 341 a. Ch.); — no século passado, *Diderot*, *d'Alembert*, *La Mettrie* e *Helvécio* (enciclopedistas franceses); — entre os recentes, *Feurbach*, *Strauss*, *Czolbe*, *Vogt*, *Moleschott*, *Büchner*, *Haeckel*, os positivistas.

2 O ente por si *eterno* é o ente *não-participado*, é o próprio *ser*, é dotado de uma perfeição infinita. Poderá um homem de razão dizer — que a matéria é a coisa mais nobre, que se pode conceber, — que a matéria é por si o princípio de todas as perfeições, espalhadas em todos os seres finitos? O mundo é por si mais perfeito que a matéria. Se consideramos os corpos naturais, vemos que um é mais perfeito que outro; assim a planta é mais perfeita que o mineral, o animal é mais perfeito que a planta, o homem é mais perfeito que o animal. Todas essas substâncias são compostas de *matéria*, e, contudo, são *desiguais* na perfeição. De onde deriva essa desigualdade? Não deriva certamente da *matéria*, porque todas elas são compostas de matéria. Logo, deriva de outro princípio, que é a *forma*. Logo, é absurdo dizer que a matéria é dotada de uma perfeição infinita. — Poderia objetar-se que a diversa perfeição das substâncias finitas depende da própria matéria, a qual numa substância é mais delicada, melhor organizada que noutra; mas poderia sempre responder-se que essa maior delicadeza e essa melhor organização não deriva da matéria (aliás não haveria uma razão suficiente dessa desigualdade), mas deriva de outro princípio, que por isso, deve possuir uma perfeição estranha e superior à perfeição da matéria.

Quando dizemos que a matéria não é *por si* eterna, entendemos que a matéria não é eterna pela *exigência da sua natureza*, *independentemente* de *uma Causa extrínseca*, isto é, que ela não tem nem pode ter uma eternidade *essencial*, *incriada*, *imparticipada*; e não entendemos combater a opinião dos que admitem que a matéria podia ser criada por Deus *desde a eternidade*, e que, por isso, ela podia ter uma eternidade *contingente*, *criada*, *participada*.

isto é, não pode ser a própria essência da matéria: porque a essência da matéria não exige uma quantidade determinada, e pode indiferentemente existir nesta ou naquela quantidade. Logo, deve ser *extrínseca.* Mas uma causa extrínseca não podia determinar os limites à matéria, se a não tivesse produzido: porque o ente, que não é produzido, é independente e não está sujeito à ação de uma causa extrínseca. Se a matéria foi produzida, não é por si *eterna.*[1]

c) A matéria é por si *inerte*, isto é, indiferente para a quietação e para o movimento. Ora, se a matéria fosse por si *eterna*, conservar-se-ia sempre nessa indiferença, e nunca se acharia no estado de quietação, nem no de movimento; visto que da essência de um sujeito, indiferente em relação a dois estados opostos, não pode deduzir-se a determinação nem para um estado, nem para o outro. Mas não é assim; porque a matéria, embora seja por si indiferente para a quietação e para o movimento, contudo não pode existir sem uma atual determinação para um ou para outro destes dois estados. Logo, a matéria não é por si *eterna.*[2]

---

1 É certo que a matéria do mundo é *limitada*: pois uma quantidade ilimitada repugna. Essa limitação não pode provir da própria *natureza* da matéria, que é, por si, indiferente para esta ou para aquela quantidade, e por isso, deve derivar de uma causa extrínseca, a qual não poderia determinar a *quantidade* da matéria, se não desse a essa também a existência. — Nem se diga que a matéria, embora, considerada *em abstrato*, não exija nenhuma determinada quantidade, contudo, considerada em *concreto*, isto é, enquanto constitui os corpos naturais, exige uma quantidade determinada entre certos limites. Porquanto, essa exigência de uma quantidade determinada não deriva da própria natureza da matéria, mas da natureza, de outro princípio, que unido com a matéria forma o composto e que é a *forma.* Por isso, o argumento conserva sempre toda a sua força.

2 Esse argumento, que foi proposto com muita clareza e eficácia pelo Card. *Gerdil* no livro "*Essai d'une demonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière*", funda-se nos dois princípios: — 1º) que a matéria é por si indiferente para a quietação e para o movimento. — 2º) que a matéria não pode existir sem uma atual determinação para a quietação ou para o movimento. Admitidos, como não podem deixar de se admitir, estes dois princípios, a consequência é clara. Uma coisa, que é indiferente em relação a dois estados opostos, e, contudo, não pode existir senão num desses estados, é também indiferente para a própria existência: porque é impossível que uma coisa seja determinada com relação à existência, sem que, ao mesmo tempo, seja determinada em relação a um ou outro dos possíveis estados, que é a condição indispensável da mesma existência. Logo, a matéria e essencialmente indiferente para a existência, e por isso, foi determinada para a mesma existência por uma causa extrínseca, e não é *eterna.* — Ao mesmo argumento podemos dar outras formas. A

d) Resumamos tudo em poucas palavras. O ente *eterno* é *imutáve*l, *necessário, infinito, simplicíssimo*. Ora, a matéria — é *mutáve*l com relação ao lugar, à quantidade e às qualidades; — é *contingente*, porque é mutável e podia não existir sem repugnância; — é *finita*, não só com relação à essência, porque não possui todas as perfeições possíveis, mas também com relação à quantidade, porque uma quantidade infinita repugna: — é *composta*, porque resulta de partes essenciais e integrantes. Logo, a matéria não é *eterna*.[1]

---

matéria, sendo indiferente para o movimento e para a quietação, não pode determinar-se por si mesma, nem para a quietação nem para o movimento. Portanto, se existe na quietação ou no movimento, deve essa determinação atribuir-se a um agente extrínseco. Ora, se a matéria é *eterna*, é independente, e por isso, não pode ser determinada por um agente extrínseco. Logo, a matéria *eterna* repugna. — Se a matéria fosse *eterna*, seria, para ela, *essencial* não só a existência, mas também a condição, sem a qual não pode existir, e que é o estado de movimento ou de quitação. Mas, se fosse *essencial* à matéria o estado de *movimento*, estaria ela sempre em movimento e nunca em quietação, assim como se lhe fosse *essencial* o estado de *quietação*, estaria sempre em quietação e nunca em movimento; porque o que é *essencial* é *permanente*. Ora, como estas consequências são falsas, deve ser também falso o princípio — que a matéria é *eterna*. — A matéria é por si *indeterminada* para o movimento e para a quietação, e, contudo, se acha sempre *determinada* para o movimento ou para a quietação. Se se admite que a matéria é *eterna*, deve admitir-se também o absurdo que ela é, *por si mesma*, *indeterminada* e *determinada*, e por isso, dotada de propriedades opostas e inconciliáveis. Mas o absurdo desaparece, logo, que se admita a produção da matéria e a sua dependência de uma causa extrínseca; porque, nesse caso, dizemos que a matéria, a qual por si mesma é indiferente para o estado de movimento ou de quietação, se encontra num desses dois estados, pela ação de uma causa extrínseca.

1 A lógica dos materialistas e positivistas é admirável! Estão sempre apregoando que só admitem os fatos, demonstrados pela experiência sensível, e depois afirmam que a matéria é *eterna*. Mas como podem eles afirmar que a *matéria é eterna*? Foi a experiência sensível, que mostrou aos materialistas a eternidade da matéria? Não; porque a experiência sensível só atesta que a matéria existe, mas não diz se ela é eterna, ou não; porque, como dizia *E. Littré*, "a experiência prescinde das questões acerca da essência e da origem". Para conhecermos se a matéria é eterna ou se foi produzida, devemos fazer uma questão de *metafísica*, devemos entrar na essência da matéria e examinar as suas propriedades necessárias. — Desse modo, os materialistas rejeitam a Metafísica, quando dizem que a experiência sensível é o único meio para a aquisição da verdade; e depois admitem a Metafísica, quando afirmam que a matéria é *eterna*.

Mas examinemos os argumentos dos materialistas.

a) *Moleschott*, depois de ter dito que tudo muda no mundo, mas que no meio destas mudanças fica a matéria, conclui com as seguintes palavras: "A estas mudanças

17. A força da mateia não é por si eterna.

a) Uma propriedade é sempre posterior à substância, em que se encontra, quanto ao *tempo*, ou, pelo menos, quanto à *natureza*. Ora, a *força* é, segundo o materialismo, uma propriedade da matéria, e a matéria não é por si eterna. Logo, muito menos a *força* pode ser por si *eterna*.

b) A *força* da matéria que se diz *eterna*, havia de achar-se ou no estado *potencial*, ou no estado *atual*. Se a força se fosse achada no estado

---

dá-se o nome de *circulação da matéria*. É essa uma palavra *sagrada*; pronunciando-a, sentimos excitar-se em o nosso peito um sentimento profundo de *veneração*; porque, assim como o comércio é a alma das relações entre os homens, assim também a circulação da matéria é a alma do mundo... A eternidade da matéria revela-se no rochedo, que se despedaça... A matéria é *imortal*" (*A circulação da vida*, Carta III).

R. Pomos de parte — a *veneração*, que o materialista holandês sente pela circulação da matéria, — e a *imortalidade*, que ele lhe concede, embora a matéria por si não seja viva, e por isso, não possa nem deixar de viver, nem viver sempre. — Só quereríamos saber a razão, porque Moleschott deduz das contínuas mudanças dos corpos a eternidade da matéria. As mudanças corpóreas atestam-nos que a matéria está em contínua circulação, passa de uma substância para outra. Mas daí não pode concluir-se que a matéria existiu sempre, que é eterna. Antes o contrário. As mudanças, que se verificam na matéria, mostram. — 1º) que essa não existiu sempre, porque o eterno é imutável. — 2º) que depende de um ente imutável.

b) O escritor materialista insiste: a química ensina que *no mundo nada se cria e nada se perde*. Logo, a matéria é eterna.

R. Admita-se o antecedente, isto é, que no mundo nada se cria e nada se perde, mas negamos o conseqüente pelas seguintes razões: — 1º) A química refere-se ao *estado presente* da matéria, e mais nada. Ora, com que direito poderão os materialistas dizer que o *estado presente* da matéria foi sempre o mesmo, e que é eterno? Do fato de eu existir agora não se segue que existo desde a eternidade. — 2º) A única conseqüência que se pode deduzir daquela hipótese química, formulada por *Lavoisier*, é que a matéria é *indestrutível*. Mas, quando os químicos dizem que a matéria é *indestrutível*, referem-se às forças *finitas* dos agentes naturais, mas não podem referir-se à força infinita de Deus, porque a experiência não lhes dá direito para isso.

c) *Büchner* não é menos explícito. No seu livro "*Força e matéria*" diz o seguinte: "A matéria é *imortal*, nem um só átomo de pó, por mínimo que seja, pode perder-se ou produzir-se... O maior serviço prestado pela química, nos últimos dez anos, consiste em ter-nos demonstrado, de um modo claro e incontestável, que o aparecimento e desaparecimento das formas e corpos organizados não provém do aparecimento e desaparecimento de substâncias anteriormente não existentes, *como geralmente se pensava nos tempos antigos*, mas que estas mudanças são apenas contínuas e incessantes metamorfoses da mesma matéria prima, cuja quantidade e número de átomos subsistem sempre os mesmos e inalteráveis".

potencial, — a matéria nunca teria podido nem poderia estar em *movimento*, — e se a força se fosse achada no estado *atual*, a matéria nunca teria podido nem poderia estar em *quietação*. Ora, essas conseqüências são falsas. Logo, a *força* da matéria não é por si *eterna*.[1]

c) Ainda que a matéria fosse eterna, a sua força não o seria. Na verdade, a força, de que é dotada a matéria, não deriva da essência da própria matéria; pois a força é uma, ativa, indivisível, ao passo que a matéria é múltipla, passiva, divisível, e um efeito não pode ter propriedades contrárias e superiores às da sua causa. Se não deriva da essência da matéria, a força foi unida à matéria. E, como toda a união exige uma causa, que uma as partes componentes, segue-se que a força esteve sujeita à ação de uma causa. Ora, o ente eterno é independente da ação de toda a causa. Logo, a *força* não é por si *eterna*.[2]

R. Ao materialista alemão aplica-se a mesma resposta, dada ao materialista holandês. — Só desejaríamos que *Büchner* nos dissesse onde encontrou a *antiga crença*, que, nas transformações dos corpos, se produz uma *nova matéria prima*. Se tivesse lido as obras de Santo Tomás e doutros escolásticos, tanto antigos como modernos, teria visto que esses filósofos ensinaram uma doutrina conforme às modernas descobertas da química: porque disseram que as substâncias corpóreas estão sujeitas a mudanças, não só acidentais, mas também substanciais, mas que o sujeito dessas mudanças, que é a matéria *prima*, é sempre um e mesmo, é incorruptível. Diz S. Tomás: "Em toda a corrupção, afastado o ato, permanece a potência; porque o *nada não pode ser o termo da corrupção*... Nas substâncias corruptíveis a *matéria prima é incorruptível*" (*C. Gent.*, l. II, c. 55).

1 A repugnância das conseqüências, que derivam da suposta eternidade da *força*, é manifesta. Se essa *força* se supõe no estado de *potencialidade*, nunca teria podido sair desse estado; porque, sendo *eterna*, seria independente de todo e qualquer agente externo, que a fizesse passar da *potência* para o *ato*... Se a *força* tivesse sido sempre *potencial*, a matéria não teria tido nunca o mínimo movimento; pois esse exige o exercício atual de uma força. Ora, a matéria se acha também em estado de *movimento*. — Se essa força se supõe no estado de *atualidade*, isto é, no estado de *exercício atual*, o movimento da matéria seria necessariamente *atual* e a própria matéria nunca poderia achar-se no estado de *quietação*. Ora, a matéria se acha também no estado de *quietação*.

2 Note-se bem que não negamos que a matéria seja dotada de *força*; o que negamos é que essa força seja um dote *necessário*, uma qualidade proveniente da *essência* da matéria. A nossa doutrina é a dos melhores naturalistas, como *Wurts*, *Gubler*, *Garpenter*, *Tait*, e muitos outros.

Alguns materialistas, como *Fenerbach*, *Strauss*, *Büchner*, *Moleschott*, *Czolbe*, *Haeckel*, sustentam — que não se pode conceber a força sem a matéria, nem a matéria sem a força, — que a matéria e a força são *eternas*, — e que a matéria, porque dotada de força, se determina a si mesma por uma irresistível necessidade, e nas suas perpétuas

18. O movimento da matéria não é por si eterno.

a) O estado de uma coisa não pode exceder em perfeição a própria coisa, de que é estado. Ora, o *movimento* é um dos estados da matéria, e essa não é por si eterna. Logo, o *movimento* da matéria não é por si *eterno*.

---

evoluções produz tudo o que existe. Chamaram-no o *sistema da evolução ativa*. — Há muitos absurdos nesse sistema, como a *eternidade da matéria* e da *força*; a produção de tantas belas coisas por uma necessidade *cega* e *impotente*, etc. Só queremos confutar a proposição — que não se pode conceber a *força* sem a *matéria*. Na verdade, a *força* denota um princípio *ativo*. Ora, o princípio *ativo* não denota no seu conceito e não exige a matéria: *pode* estar com a matéria, mas não é *necessário* que esteja com a matéria. A força é tanto mais ativa e eficaz, quanto mais independente é da matéria. Logo, é absurdo dizer que não se pode conceber a *força* sem a *matéria*.

Examinemos algumas objeções dos defensores da eternidade da *força*.

a) Dizem: a força da matéria, embora sujeita a transformações, conserva sempre a mesma quantidade. Logo, é *indestrutível*, é *eterna*.

R. Embora admitíssemos, como verdade evidentemente demonstrada, que a força conserva sempre a mesma quantidade (enquanto a quantidade na força, que se destrói, é substituída por uma quantidade de forças equivalentes), todavia a conclusão, que dessa hipótese tiram os materialistas, é diametralmente oposta à conclusão, que se devia legitimamente deduzir. Na verdade, se as forças estão sujeitas a transformações, mudam-se. Se se mudam, são contingentes, foram produzidas, não são eternas.

b) Replicam: as forças físicas reduzem-se à *unidade*, ao *movimento mecânico*. Logo, são independentes de toda a causa, são incriadas.

R. A *unidade* das forças físicas é ainda uma simples hipótese. Mas, ainda que fosse uma *tese*, a consequência dos materialistas é sempre arbitrária, ilógica, absurda. Porquanto, as forças físicas, ou sejam *idênticas* ou *equivalentes*, são sempre contingentes, e por isso, dependem do ente necessário. — A teoria da *unidade* e da *equivalência* das forças físicas não só não demonstra a independência e a eternidade das mesmas forças, mas até é inexplicável sem a intervenção de uma causa extrínseca à matéria. *M. Dupré*, célebre pelos seus trabalhos acerca da teoria mecânica do calor, diz o seguinte: "Quiseram tirar partido, em favor de uma certa filosofia, do primeiro princípio da teoria mecânica do calor, segundo o qual a soma das forças vivas existentes e das forças vivas que podem ser produzidas pelos trabalhos mecânicos disponíveis no universo é *invariável*, apesar das contínuas transformações. Pretende-se concluir daí que os movimentos visíveis não acabarão e que não principiaram. É necessário conhecer exatamente o valor desta asserção". Depois o grande naturalista demonstra que a temperatura dos corpos não é uniforme: e é para modificar e uniformizar a sua temperatura, que os corpos tendem a aproximar-se uns dos outros. Se a temperatura dos corpos não é uniforme, mas varia, é sinal de que o calor e o movimento têm um começo: porque o eterno é imutável e invariável. Se o calor e o movimento têm começo, foram produzidos, e produzidos por um Ente imutável. — (*Compte rendu de l'Academie des sciences*, 1º Oct. 1886. — *Annales de chimie et de physique*).

b) Ainda que a matéria pudesse ser eterna, todavia, nunca poderia ser *eterno* o seu *movimento*. Na verdade, se o movimento da matéria fosse por si *eterno*, seria *necessário*, e a matéria, em virtude do princípio da *inércia*, não poderia modificar de modo algum o seu movimento, e muito menos poderia passar do estado de movimento para o de quietação. Ora, a matéria não só está sujeita a modificações nos seus movimentos, mas passa do estado de movimento para o de quietação. Logo, o *movimento* da matéria não é *necessário*, e não é por si *eterno*.[1]

---

1 O movimento *necessário* da matéria contradiz um dos primeiros princípios da física e da mecânica, que é o *princípio* ou *lei da inércia da matéria*. Segundo esse princípio a matéria é por si indiferente para a quietação e para o movimento, e por isso, nenhum corpo em quietação pode por si determinar-se ao movimento, e nenhum corpo em movimento pode por si modificar o seu movimento. Ora, esse princípio seria absurdo, se o movimento fosse *necessário* à matéria. Logo, o movimento não é necessário à matéria. Se não é necessário, não é eterno; porque só o necessário é eterno. — Daí se segue que a atividade ou o movimento, de que os corpos são dotados, não é essencial à matéria, mas é o resultado de um impulso primitivo, ou de um elemento, que um agente extrínseco uniu à matéria.

A *eternidade* do movimento na matéria não só é contrária à *lei da inércia*, mas também à lei da *evolução*. Uma lei de evolução universal preside a todos os movimentos da ordem *física*, como aos da ordem *vegetal*, *sensível* e *intelectual*. Tudo tem começo, progresso e fim. Os globos celestes, girando num meio etéreo, cuja intensidade, embora extremamente tênue, contudo, é alguma coisa, encontram uma certa resistência, e por isso, a sua velocidade vai diminuindo progressivamente, até encontrar o repouso final. *Clausius* diz: "Ainda que tal estado final esteja muito longe, subsiste sempre uma conseqüência importante. Descobriu-se uma lei natural que leva a esta conclusão: que, no mundo, as coisas não estão sujeitas a um curso circular, e que as modificações se realizam num sentido determinado e tendem para um limite, para um estado de repouso e de morte" (*Revue des cours scientifiques*, fev. 1868). Se, pois, o *movimento* há de acabar, ele não é *eterno*, — não só porque o *eterno* não tem começo nem *fim*, — mas também porque, se fosse *eterno*, já teria tido o tempo para acabar, e por isso, já não haveria movimento no mundo, o que é falso.

Examinemos duas objeções dos materialistas:

a) Dizem: a matéria está num movimento contínuo. Logo, o movimento é *necessário* à matéria.

R. Embora se admita que a matéria está num movimento contínuo, todavia daí não se deduz que o movimento é *necessário* à matéria; porque é absurdo deduzir da *existência* de um fato a sua *necessidade*. A continuação do *movimento* na matéria é uma conseqüência da própria lei da *inércia*. — O insuspeito *Bayle* diz (*Dic. crit.*, art. *Leucippe*): "A extensão e a impenetrabilidade preenchem, em a nossa idéia, toda a natureza de um átomo. A *força de se mover não está aí compreendida*; é assunto este, que

19. A doutrina do materialismo acerca da origem do mundo é absurda.

a) A doutrina do *materialismo* acerca da origem do mundo funda-se sobre a *matéria* por si *eterna*, dotada de *força* por si *eterna* e de *movimento* por si *eterno*. Ora, esse fundamento, como provamos, é absurdo. Logo, a doutrina do *materialismo* acerca da origem do mundo é absurda.

b) A matéria, embora fosse eterna, dotada de força eterna e de movimento eterno, nunca poderia ser o único e exclusivo princípio das coisas. No mundo existe uma ordem maravilhosa, não só entre as substâncias, mas também entre as forças e os fins das mesmas substâncias. A ordem é efeito de uma causa inteligente; porque, para se poder efetuar uma conveniente disposição entre vários seres, é necessário conhecer a *relação* entre os mesmos seres e o fim comum,

---

as nossas idéias consideram *estranho* e *extrínseco* e *respeito dos corpos e da extensão*". — E o não menos insuspeito *Virchoir* assim se exprime: "Uma bala da artilharia não se move pelas forças, que lhe são inerentes, e a força, com que choca os outros corpos, não é a mera resultante das propriedades da sua substância; como também os corpos celestes não se movem por si, nem a força determinativa do seu movimento nasce da sua forma e composição". — A causa, pois, que produz o movimento na matéria, é extrínseca à própria matéria. Essa causa extrínseca deve ser, em última análise, uma substância simplicíssima. Na verdade, se todas as causas motrizes fossem substâncias materiais, seria impossível qualquer movimento; porque, como provamos, a matéria por si não se move.

b) *Strauss* recorre a uma série infinita de causas materiais motrizes, e diz que essa série exclui um primeiro motor.

R. O recurso é inútil; porque numa série infinita não haveria o primeiro motor, e sem o primeiro motor não existiriam motores secundários, e assim não haveria movimento algum. — Mas, embora fosse possível uma série infinita de motores materiais, a existência de um Primeiro Motor simplicíssimo, estranho e de ordem superior a todos os motores materiais, não era menos necessária. Porquanto um motor material não move sem ser movido por outro. Portanto uma série infinita de motores materiais é uma série de motores *movidos*. Ora, não se dá um ser *movido* sem um ser que *mova*. Logo, a série dos motores materiais, embora pudesse ser infinita, reclamaria sempre a existência de um Primeiro Motor simplicíssimo. Diz S. Tomás: "Omne quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud moveus: quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente... Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum" (*Sum. Th.*, p. I, q. 2, a, 3).

e essa *relação*, por ser uma coisa abstrata, só é percebida por uma causa inteligente. Ora, a matéria não só é destituída de inteligência, mas é a própria negação da inteligência. Logo, a matéria não pode ser o único e exclusivo princípio das coisas.

c) Se todos os seres derivassem da matéria, então do homogêneo proviria a diversidade dos seres, da morte a vida, da insensibilidade o sentimento, da inconsciência a consciência, das coisas cegas a intenção, da insensatez a inteligência, da matéria o espírito. Ora, estas consequências são absurdas, pois repugnam ao princípio da *causalidade*. Logo, a doutrina do *materialismo* acerca da origem do mundo é absurda.[1]

---

1 O que deixamos dito serve para confutar também a opinião daqueles materialistas que atribuem a origem do mundo ao concurso e encontro de umas minutíssimas partículas materiais, chamadas *átomos*. Os *átomos*, na opinião destes escritores, são corpúsculos indivisíveis e incorruptíveis, infinitos quanto ao número e incriados, idênticos na essência e diversos na figura e na grandeza, destituídos de todas as qualidades, mas dotados de movimentos, de modo que se encontram, se chocam e se unem, formando corpos especificamente diversos, segundo a diversidade do seu movimento, da sua posição e da sua ordem. Tal é a origem do mundo. — Esta doutrina, ensinada na antiguidade por *Leucipo*, *Demócrito*, *Epicuro*, foi reproduzida, pelo menos nas linhas principais, por alguns modernos materialistas, como *Helvelius*, *Holbach*, etc. — Não nos demoramos em refutar estes desvarios: tão palpáveis eles são! Os *átomos*, na opinião destes materialistas, — são eternos e incriados e, todavia, são mutáveis (ora o que é eterno é imutável), — são infinitos e, todavia, se movem no *vácuo* (se são infinitos, devem preencher todo o espaço, e não pode haver *vácuo*, em que se movam), — são idênticos na essência e, todavia, constituem corpos especificamente diversos (um efeito sem causa), — são destituídos de inteligência e de vida e, contudo, produzem a ordem e a vida (o mesmo absurdo). E não é preciso dizer mais. — *Rousseau* escreveu (*Emilio*, liv. IV): "Dar à matéria um movimento determinado, é supor uma causa que o determina... Não só não posso imaginar ordem alguma pelo fortuito concurso dos átomos, mas nem sequer a luta entre eles, e fica inconcebível a ordem do universo, como ficam inconcebíveis as suas harmonias".

Os materialistas para explicarem a ordem admirável, que existe no mundo, recorrem ao *acaso*. — Esse recurso ao *acaso* é absurdo. Na verdade, a ordem cósmica é efeito das leis físicas. Estas leis são constantes, e, segundo os materialistas, imutáveis. Logo, a causa, que produziu a ordem cósmica, formou também as leis físicas. Ora, a causa da lei não pode ser o *acaso*, mas sim a *razão*; porque o *acaso* é a privação ou ausência de toda a lei. Logo, o *acaso* não pode ser a causa da ordem cósmica. — Além disso, a ordem do mundo é constante e regular. Ora, o que acontece por *acaso*, não é constante nem regular, porque não acontece sempre, nem acontece do mesmo modo. Logo, a ordem do mundo não é efeito do *acaso*. — Finalmente, a ordem cósmica, que resulta da maravilhosa disposição de inumeráveis e diversos seres, revela uma sabedoria infinitamente superior à sabedoria humana. Ora, o *acaso* não só não possui

ARTIGO IV
Origem do mundo — Panteísmo

20. Panteísmo. — O *Panteísmo* (*pan-* tudo, *theos-* Deus) ensina — que existe uma única substancia: Deus, — e que o mundo por tal modo procede de Deus, que com ele constitui uma única substância, ou uma única realidade.[1]

21. Formas do panteísmo. — Os sequazes do panteísmo, embora concordem todos em afirmar que o mundo por tal maneira procede de Deus, que com ele constitui uma única substância, contudo divergem, quando se trata de explicar — o *modo* daquela procedência, — e a *qualidade das relações* entre as coisas e o Ser infinito. — Daí as três formas do panteísmo: *transeunte, imanente e ideal.*[2]

---

uma sabedoria superior à do homem, mas é a negação de toda a sabedoria. Logo, o *acaso* não pode ser o autor da ordem cósmica. — Dizia o próprio Voltaire:

Le monde m' embarasse, et je ne puis souger

Que cette horloge existe et n' ait pas d' horloger.

Julgamos ter demonstrado que é absurdo o fundamento, em que se baseia o *evolucionismo* e que é a *eternidade da matéria.* Daqui a pouco veremos que as pretendidas evoluções da matéria não só repugnam ao senso comum, mas também aos fatos e à experiência. — Concluindo, fazemos notar com quanta razão a Igreja, no Concílio Vaticano, condenou o *materialismo* com as seguintes palavras: "*Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anathema sit*".

1 O *panteísmo* é a opinião segundo a qual tudo o que existe no mundo é *uma e a mesma coisa* com Deus, pela *identidade* da substância e, por isso, da *existência.* Portanto, o infinito e o finito são uma *única* substância e uma *única* existência, e os diversos seres, que compõem o mundo, são apenas modificações ou evoluções dessa única substância. Deus não absorve o mundo, nem o mundo absorve a Deus: mas Deus e o mundo, o infinito e o finito coexistem numa única *consubstancialidade*, como dois aspectos, diversos e inseparáveis, da substância e da existência universal. — Como se vê, os pontos fundamentais do *panteísmo* são dois: a *unicidade* da substância e da existência, e a *contínua evolução* dessa substância.

2 Advertimos que as três formas do *panteísmo* não têm uma precisão científica, de modo que uma possa, claramente distinguir-se de outra. As *formas* são extraídas dos sistemas dos panteístas; mas esses sistemas são tão indeterminados, que é muito difícil adivinhar o pensamento dos escritores. — Advertimos também que muitos panteístas não professam exclusivamente esta ou aquela determinada forma, mas emitem opiniões que podem referir-se, ao mesmo tempo, a mais que a uma daquelas formas. Na classificação dos sistemas, consideramos a *nota dominante.*

a) O Panteísmo *transeunte* sustenta que a substância divina se dividiu ou difundiu, e assim deu origem às coisas. Por isso, as coisas são outras tantas partes do Ser infinito.[1]

b) O Panteísmo *imanente* afirma que a substância divina, por si *indeterminada*, se desenvolve, se manifesta, se determina, e se faz *realmente* tudo o que existe. Por isso, as coisas são evoluções ou determinações *reais* da substância divina, e desta *realmente* se distinguem, não como uma substância se distingue de outra substância, mas como os acidentes se distinguem do próprio sujeito.[2]

---

1 O *panteísmo transeunte* foi professado — na antiguidade, pelos *Índios*, *Persas* e *Gnósticos*, — e nos tempos modernos, por *Pedro Leroux*.

a) Os *Índios* tinham consignadas as suas crenças em livros sagrados, chamados *Vedas*, escritos quatorze séculos antes da era cristã. Diziam: existe uma só substância — *Brahma*. Essa substância é infinita, e dela emanaram e para ela voltam todas as coisas. Brahma pode comparar-se — ou a uma aranha eterna, que continuamente tira da sua substância e para ela retira a teia da criação, — ou ao mar, cujas gotas são as coisas visíveis. O homem é sábio, quando conhece a sua identidade com *Brahma*.

b) Os *Persas* substituíram *Zervane-Akérène* a *Brahma*, e disseram que tudo procede de *Zervane-Akérène*, por intermédio de *Ormuzd*, príncipe do bem, e por intermédio de *Ahriman*, príncipe do mal.

c) Os *Gnósticos*, e especialmente *Valentino* no sec. II, disseram: no princípio havia um único ente — o *Abismo*. Da substância desse ente emanaram todas as coisas. Finalmente o *Abismo*, por intermédio de um princípio secundário, chamado *Demiurgo*, produziu o mundo.

d) *Pedro Leroux* (1798-1871), disse que todos os seres participam da substância divina, de que derivam por *emanação* ou *difusão*.

2 O *panteísmo imanente* foi professado, — na antiguidade, pelos *Estoicos*, — na idade média, por *Scoto Erigena*, — no século XVI, por *Giordano Bruno*, *Baruch Spinoza*, — no século presente, por *Krause*, *Cousin*, *Saint-Simon*, e pelos sequazes do *teosofismo*.

a) Os *Estoicos* diziam: o mundo é um grande animal, e Deus é a sua alma. O mundo desenvolve-se fatalmente, e destas evoluções fatais procedem a variedade e a distinção das coisas. É o panteísmo *hilozoístico*.

b) *Scoto Erigena* ensinou o seguinte: o *nada*, de que todas as coisas se dizem tiradas, é a *natureza divina*: porque a natureza divina é por si indeterminada, e o que é indeterminado é nada. Todas as coisas, pois, são determinações e aspectos da natureza divina, que *se faz* todas as coisas.

c) *Giordano Bruno* disse que Deus — é a unidade suprema e indeterminada e sem atributos, — é o ser universal em que tudo subsiste e que se transforma nas coisas, que constituem com ele uma só realidade.

d) *Baruch Spinoza* pretendeu dar ao panteísmo uma forma científica. Apresentamos o resumo do seu sistema: a substância é o ente, que não depende de nenhuma causa. A substância não pode produzir uma outra substância. Por isso, existe uma única substância. Essa única substância é infinita e dotada de duas propriedades, também infinitas, que são o *pensamento* e a *extensão*. É impessoal e indeterminada, é a própria indeterminação; mas modifica-se e limita-se sucessivamente nos seus atributos. As modificações ou determinações do *pensamento* formam os *espíritos*; as da *extensão* constituem os *corpos*; por isso, os espíritos e os corpos são modificações ou determinações dos atributos divinos, e, por isso, da substância divina.

e) *Carlos Cristiano Fr. Krause* inventou um sistema, que, por compreender e envolver todos os *entes* em Deus, foi chamado *panenteísmo*. — Apresentamos os pontos principais do *panenteísmo*: existe o Ente infinito e absoluto, que em si contém todos os entes, de modo que nada pode existir, nem se conceber fora de Deus. A existência de Deus não precisa nem pode ser demonstrada: vê-se na consciência científica. Deus é o princípio de toda a ciência e de toda a existência. Os entes finitos, que compreendem o espírito, a natureza e a própria humanidade, são diferentes modos, porque Deus se manifesta, e vivem na própria essência de Deus, porque é neles e por eles que a essência divina se realiza. — O *panenteísmo* foi exposto e propagado por *Ahrens, Tiberghien*, e por outros escritores não só da Alemanha e da Bélgica, mas também da Espanha e de Portugal.

f) *Victor Cousin* afirma que não é panteísta, mas as suas doutrinas não correspondem à afirmação. Ele diz: Deus é uno e múltiplo, eternidade e tempo, infinito e finito: é Deus, é natureza, é humanidade. Deus, criando, não tirou o mundo do nada, mas da sua substância, e por isso, o mundo é uma evolução ou aparição de Deus. A criação é necessária: porque Deus é causa absoluta e infinita. Por ser causa absoluta, não pode deixar de criar; por ser causa infinita, a criação é constante e infinita.

g) *Henrique de Saint Simon* (1760-1825) escreveu: Deus é tudo o que existe. É o ser infinito, que se nos manifesta sob dois aspectos principais: como espírito e como matéria. — Foi seguido por *Carlos Fourier*.

h) *H. P. Blavatsky* expõe o *teosofismo* no livro intitulado: *Chave da Teosofia*. Eis os pontos principais desse sistema, que se concretizou numa sociedade, chamada *filantrópica*. — 1º) A *teosofia* é a ciência divina, ou a ciência da divindade. A raiz de toda a natureza, objetiva e subjetiva, e de tudo o que existe no universo, visível e invisível, é, foi e será sempre uma única essência absoluta, da qual tudo deriva e para a qual tudo volta. — 2º) A divindade é a eterna, incessante evolução do universo na sua essência, a qual, não pela criação, mas pela sua evolução, se faz continuamente... A nossa divindade encontra-se por toda a parte, em cada átomo do Cosmos, visível e invisível. Rejeitamos a idéia de um Deus pessoal, ou extracósmico. — 3º) Esse ser infinito e absoluto não pode ter forma alguma, ou um ser determinado na sua infinidade; porque a forma importa limitação, princípio e fim; o que repugna ao ser infinito. Por isso, nem pode criar: porque a criação supõe um ser que pense, e forme o plano da criação: ora, o pensamento importa limitação, a qual é incompatível com o ser ilimitado. — 4º) No homem há três constitutivos: o *espírito*, a *alma*, ou a *mente*,

c) O Panteísmo *ideal* ensina que Deus é o ente abstrato, comum e indefinido, que se desenvolve, se manifesta, se determina, *ideal* ou *aparentemente*, e constitui os gêneros, as espécies, e os indivíduos. Por isso, as coisas são outras tantas modificações *aparentes* ou *ilusórias* da substância divina.[1]

---

e o *corpo*. O *espírito* é o próprio ser absoluto, que é *limitado* e que nessa limitação constitui o *eu*. A *alma*, ou *mente*, é uma faculdade pensante, pouco superior à faculdade cognitiva dos animais. O *corpo* é material e nele o *espírito* está como que preso, isto é, encarnado. — 5º) A matéria primordial é coeterna com o espírito, e não é propriamente a nossa matéria tangível, visível e divisível, mas é muito mais elevada. O espírito e a matéria são coisas idênticas. — 6º) O *espírito*, quando encarnado na matéria, perde e sua universalidade; e, como a individualidade importa determinação, ela dura até que o espírito, purificando-se, se identifique com o ser absoluto e infinito, isto é, com a divindade, a qual, no sentido mais rigoroso, é *espírito puro*. Nessa identificação consiste a nossa *bem-aventurança*. — 7º) A consciência individual, ou o conhecimento de si próprio, dura até que uma pessoa é ente *indivíduo*, e acaba quando a alma é reabsorvida no absoluto, e confunde-se com o universal conhecimento dese — conhecimento, que, sendo infinito, é indeterminado, e, por isso, é *nulo*. — 8º) A alma, como os outros espíritos *não-puros*, para chegar à união com o ser universal e absoluto, deve passar por vários estágios, ou ciclos, de purificação, mediante novas e sucessivas encarnações, nas quais, por adquirir modos de ser inteiramente diversos dos modos, que tinha anteriormente, esquece tudo o que conhecera nos outros estágios e nas encarnações precedentes, e torna-se mais ou menos universal, conforme a sua maior ou menor identificação com o espírito puro e universal.

1 O panteísmo *ideal* foi defendido — na antiguidade, pela *Escola de Elea*, e pelos *Neoplatônicos*, — nos tempos modernos, pelos filósofos transcendentais da Alemanha, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*.

a) A *Escola de Elea*, representada por *Xenófanes* e *Parmênides*, ensinava: o ente existe, porque é objeto do nosso pensamento, e existe desde a eternidade; todas as coisas são fenômenos sem realidade, porque toda a criação ou produção repugna. O ente não difere do pensamento; o sujeito pensante e o objeto pensado são uma e a mesma coisa.

b) Os *Neoplatônicos* inventaram um sistema, a que foi dado o nome de *misticismo filosófico*, por causa da união *mística*, que admitem entre Deus e a alma. Eis os pontos fundamentais do *misticismo*: Só existem idéias. As idéias particulares reduzem-se às gerais, e estas à idéia *universalíssima* do Ente, como à *unidade absoluta*. Não existe realidade fora da idéia universalíssima do Ente. Da unidade absoluta, que é indeterminada e *indefinida*, procedem a *inteligência suprema*, a *alma* e a *matéria*; da *alma* e da *matéria* procede o *mundo*, que não é real, mas aparente. Tudo deriva da *unidade absoluta*, e tudo finalmente volta para a *unidade absoluta*.

c) *João Teófilo Fichte* admite que só existe o sujeito pensante — o *eu*, e que todas as coisas são *evoluções*, *fenômenos*, *aparências* do *eu*. — O *eu* pode e deve considerar-se

em *três* momentos. — No *primeiro* momento, o *eu*, emitindo um ato espontâneo, necessário e inconsciente, afirma a própria identidade no seguinte juízo: *eu = eu*. E, como julgar é operar, o *eu põe-se* ou *cria-se*, ou torna-se *puro*, isto é, sem relação alguma ao objeto, nem ao sujeito (*tese*). — No segundo momento, o *eu puro* reflete sobre si mesmo, considera-se como sujeito e como objeto da reflexão, e assim distingue o *eu-sujeito* e o *eu-objeto*. Em virtude dessa distinção, o *eu* puro, que era infinito e indivisível, limita-se, divide-se e torna-se *não-puro*, isto é, adquire a consciência de si mesmo. Ora, o sujeito e o objeto da reflexão opõem-se entre si: por isso, o *eu-objeto*, comparado com o sujeito, é o *não-eu*. Desse modo o *eu-puro*, pela reflexão, *põe-se* a si mesmo, não só como *não-puro*, isto é, com a consciência de si mesmo, mas também como *não-eu* (*antítese*). — No *terceiro momento*, o *eu* reconhece a própria identidade com o *não-eu* e forma este juízo: *eu = não-eu* (*síntese*). — O *eu puro*, que prescinde de todo o objeto e sujeito, é Deus; — ou *eu não-puro*, que tem consciência de si, é o espírito humano: — o *não-eu* é o mundo.

d) *Frederico Guilherme Schelling* disse: existe uma única realidade objetiva e absoluta, de que temos uma intuição intelectual, embora inconsciente. O *absolto* reveste várias formas, mas nunca muda de natureza. — O *absoluto* não é nem infinito nem finito, nem real nem ideal, nem sujeito nem objeto; é o ente, em que se confunde e desaparece toda a oposição, toda a diversidade, toda a distinção, que existe entre o sujeito e o objeto, entre a essência e a existência, entre o espírito e a natureza, entre o ideal e o real; é a absoluta identidade do real e do ideal; é a absoluta indiferença das diferenças da unidade e da pluralidade; é a unidade, que é ao mesmo tempo universalidade, totalidade, tudo. — O *absoluto* desenvolve-se em duas ordens opostas; na ordem *real* ou *objetiva*, e na ordem *ideal* ou *subjetiva*. As evoluções do *absoluto* na ordem *real* produzem o mundo corpóreo e o homem; as evoluções na ordem *ideal* produzem o mundo espiritual. — Toda a realidade, que existe no mundo, tanto corpóreo como espiritual, pertence ao *absoluto*. Este tende sempre a manifestar-se e por isso, o mundo progride sempre, e cada vez mais se aperfeiçoa. Quando o mundo atingir o grau supremo da perfeição, Deus de *implícito* que era, tornar-se-á *explícito*.

e) *Jorge Guilherme Hegel* apresentou a teoria seguinte: o princípio de todas as coisas não é o sujeito pensante, nem o objeto pensado: mas é a *idéia*. Essa *idéia* é o *ente comum*, em que se resolvem todas as idéias; porque tudo o que é ideal, é real, e vice-versa. — O *ente*, considerado *em si*, é indeterminado, prescinde de todas as notas, de que se nos representa cercado, não é substância nem acidente, não é finito nem infinito, não é espiritual nem material, não é uno nem múltiplo. O ente, assim indeterminado e destituído de todas as notas, é semelhante ao *nada*: mas não é o nada *absoluto*, porque pode tornar-se todas as coisas. — A *idéia-ente* faz as evoluções em três momentos. No *primeiro* momento, desenvolve-se na ordem das *idéias*, e põe-se a *si mesma*; — no *segundo*, desenvolve-se na ordem dos *corpos*, e forma o *mundo*; — no *terceiro*, desenvolve-se na ordem dos *espíritos*, adquire a consciência de si mesma; de *potencial* e *impessoal* torna-se *atual* e *pessoal*, e constitui o *espírito*. — Estas evoluções da *idéia-ente*, embora contrárias, encontram-se nas coisas, porque os contrários são idênticos.

22. O Panteísmo, considerado na sua essência, é falso. — A essência do *panteísmo* consiste — na afirmação da existência e uma única substância, — e na identificação do mundo com Deus. Ora, esses dois pontos são falsos.

a) A afirmação panteísta, que admite uma única substância, é desmentida pela experiência, tanto *externa* como *interna*. — É desmentida pela experiência *externa*, que nos mostra uma inumerável multidão de *substâncias*, distintas e diversas entre si. — É desmentida pela experiência *interna*, que nos diz que nosso *eu* não é o de um outro indivíduo, e muito menos o de Deus. Logo, não existe uma única substância.[1]

Hegel foi seguido — por *Hartmann*, que inventou a teoria do *incônscio*, — por *Vacherot*, que disse que Deus adquire a divindade só depois de ter perdido toda a realidade, — por *Strauss* e *Renan*.

1 O argumento, que os panteístas aduzem para provar o seu sistema, é o seguinte: se Deus é distinto do mundo, deve ter limites próprios e determinados; aliás seria inexplicável a distinção. Se Deus tem limites, não é infinito, não é Deus. Logo, Deus não é distinto do mundo.

O erro dos panteístas deriva do falso conceito que fazem da infinidade de Deus. Imaginam que Deus, para ser infinito, deve ter uma extensão infinita, e conter em si todas as coisas finitas nas suas naturezas *específicas*, corpos e espíritos, substâncias e acidentes. Se assim fosse, Deus não seria infinito, mas sim um composto de contradições. Deus é infinito, enquanto possui todas as perfeições possíveis e imagináveis, e não eixa de o ser, apesar do mundo existir fora dele.

Como se vê, os defensores do *panteísmo* confundem e identificam duas coisas, que são muito distintas: o *infinito* e o *todo*. O *todo* não admite coisa alguma fora de si; o *infinito* afasta apenas os limites, quer haja alguma coisa fora de si, quer não haja. Por isso, o *infinito*, para ser *infinito*, não deve conter em si toda a realidade possível, criada e incriada, limitada e ilimitada (porque, então, como dissemos, não seria infinito, mas seria um cúmulo de contradições), mas deve conter em si toda a perfeição possível. Essa exigência não obsta a que, fora dele, sejam produzidos e existam outros entes, dotados de perfeição limitada.

Os panteístas insistem: por isso mesmo que é infinito enquanto possui todas as perfeições, Deus não pode ser distinto do mundo. Porque, se fosse distinto, não teria as perfeições, que são próprias do mundo; e por isso, não seria infinito, pois a soma das perfeições de Deus e do mundo excederia as perfeições só próprias de Deus; ora, o infinito não pode ser excedido.

Os panteístas teriam razão numa destas hipóteses: — 1ª) se as perfeições de Deus fossem participadas e finitas, como o são as perfeições das criaturas; porque então é certo que as perfeições de Deus e as das criaturas excederiam as perfeições só próprias de Deus; — 2ª) se em Deus não estivessem contidas de um modo *eminente*

b) A identificação do mundo com Deus, admitida pelo panteísmo, é um cúmulo de contradições. Se Deus e o mundo constituíssem uma única substância, essa substância deveria ter todos os caracteres, que são próprios de Deus, e todos os caracteres, que são próprios do mundo. Ora, Deus é simplicíssimo, infinito, necessário, imutável; e o mundo é composto, finito, contingente, mutável. Logo, essa única substância, admitida pelos panteístas, deveria ser, ao mesmo tempo, simplicíssima e composta, infinita e finita, necessária e contingente, imutável e mutável. Poderia conceber-se coisa mais repugnante?[1]

---

as perfeições, que se encontram nas criaturas; porque também nesse caso a soma das perfeições de Deus e das criaturas excederia as perfeições só próprias de Deus. Ora, ambas estas hipóteses são falsas. — É falsa a *primeira* hipótese: porque a perfeição de Deus não é *participada*, mas é *infinita*, e por isso, não pode aumentar, quando se lhe acrescentam as perfeições das criaturas, porque o infinito é incapaz de aumento. — É falsa a *segunda* hipótese; porque Deus contém, num grau infinitamente elevado e eminente, todas as perfeições das criaturas; e por isso, as perfeições das criaturas unidas com as perfeições de Deus não formam uma perfeição maior que a de Deus. Assim (conservadas as devidas proporções) a autoridade de um capitão unida com a autoridade do rei não formam uma autoridade maior que a autoridade do rei; visto que a autoridade do capitão está contida, e num grau mais elevado, na autoridade real (*Sum. Th.*, p. I. q. 4, a. 2).

Acrescentam: todos dizem que Deus está em todas as coisas. Ora, o ente, que está numa coisa, constitui com essa coisa uma só substância. Logo, Deus é uma só e mesma substância com todas as coisas.

Respondemos que Deus está em todas as coisas — não como um elemento constitutivo das mesmas coisas, — mas como a *causa* eficiente e conservadora de todo o ente finito. Ora, uma coisa constitui uma só substância com outra, quando é elemento *constitutivo*, e não quando é causa *eficiente* e *conservadora*. Diz S. Tomás: "Non sic (Deus) est in rebus quasi *aliquid* rei, sed sicut *causa* rei, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi" (*C. Gent.*, I, 26).

1 *Hegel* contesta-nos o direito de empregarmos o *princípio* de *contradição* para a refutação do panteísmo; porque diz que a *contradição* não só não deve ser rejeitada, mas deve ser admitida como a última explicação das coisas e como o fundamento da ciência. — Eis os argumentos de *Hegel*.

a) Tudo o que está contido no céu e na terra consta de contradições. Na verdade, todo o *finito* exprime o *ente* e o *não-ente*. Por isso, devendo o finito reduzir-se ao infinito, este deve ser uma grande contradição.

b) O *ente*, considerado em abstrato, é indeterminado. O *não-ente* também é indeterminado. Logo, o *ente* confunde-se com o *não-ente*.

23. O Panteísmo transeunte é absurdo.

a) O panteísmo *transeunte* admite que a substância divina se dividiu em partes, quando dela *emanaram* as coisas do mundo. Ora, essa opinião é absurda; porque a substância divina, por ser simplicíssima, não é composta de partes, nem é divisível. Logo, o panteísmo *transeunte* é absurdo.

b) Se o mundo fosse uma parte ou uma difusão da substância divina, deveria possuir a essência de Deus. Ora, o mundo possui uma essência infinitamente diversa da essência de Deus; porque os caracteres de um são inteiramente opostos aos caracteres do outro. Logo, o mundo não é uma parte nem uma difusão da substância divina.[1]

---

c) As coisas, que diferem entre si, devem reduzir-se a uma coisa comum. Logo, o *ente* e o *não-ente*, por diferirem, entre si, devem reduzir-se a uma coisa comum, que, sob um aspecto mais abstrato, seja, ao mesmo tempo, *ente* e *não-ente*.

Respondemos brevemente.

O 1º argumento é um sofisma. — É falso que o finito, por exprimir o *ente* e o *não-ente*, seja uma, contradição. Porquanto, a contradição consiste em afirmar e negar uma e a mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Ora, o finito *afirma* a entidade, de que é composto, e *nega* a entidade, de que *não é* composto. Logo, é falso que o finito afirme e negue uma e mesma coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, e por isso, é falso que seja uma contradição. — É falso também que, pelo fato de os finitos dependerem do infinito, este deva ser composto do *ente* e do *não-ente*. Porque os finitos dependem do infinito, só enquanto participam da sua *entidade*, e por isso, o infinito não é um composto de *ente* e de *não-ente*, mas é a plenitude da *entidade*.

O 2º argumento é falso tanto com relação à *matéria*, como em relação à *forma*. — É falso com relação à *matéria*. Porque o *ente* é indeterminado na ordem *positiva*, enquanto *exprime* uma realidade; ao passo que o *não-ente* é indeterminado na ordem *negativa*, porque *não exprime* uma realidade. Por isso, o *ente* e o *não-ente*, por não convirem com um terceiro termo comum, não convêm entre si. — É falso na *forma*; porque o meio termo "*indeterminado*" é *particular* em *ambas* as premissas, contra a IV regra do silogismo.

O 3º argumento também é falso. Duas coisas diferentes podem reduzir-se a uma coisa comum, quando diferem *em parte*, mas não quando são *inteiramente* opostas; assim o homem e o animal reduzem-se ao mesmo gênero "*animal*", mas porque diferem só *num* elemento essencial. O *ente*, porém, e o *não-ente* não podem reduzir-se a um princípio comum, porque são *inteiramente* opostos; um afirma o que o outro nega.

1 Os *panteístas* chegaram a identificar numa substância o mundo e Deus, porque não distinguiram, como deviam, o *ser*, que se atribui aos entes criados, e o *ser*, que se atribui a Deus. O *ser*, que nós costumamos atribuir aos entes criados, é uma coisa *abstrata*, comum, universal, indefinida, e por isso, precisa de receber algum elemento,

24. O panteísmo imanente é absurdo.

a) O ente infinito não pode estar sujeito a evoluções. Na verdade, a *evolução* é uma passagem da potência para o ato, e por isso, importa mudança. Ora, o Ente infinito é absolutamente imutável, porque contém toda a plenitude da perfeição, e nada pode adquirir ou perder. Logo, o Ente infinito não pode estar sujeito a evoluções.

b) Na opinião dos defensores do panteísmo *imanente*, a substância divina seria o único ente existente, e, todavia, seria indeterminado. Ora, isto é absurdo. Porquanto, um ente, que é indeterminado, está em potência. Um ente, que está em potência, só pode determinar-se ou reduzir-se ao ato, pela ação de outro ente, que já esteja em ato; aliás o ente daria a si mesmo uma perfeição, que não tinha. Logo, a substância divina, se fosse indeterminada, não poderia ser o único ente existente.[1]

c) Se todos os entes fossem outras tantas evoluções ou determinações da única substância divina, todas as qualidades e todas as operações dos homens deveriam pertencer e atribuir-se a Deus; porque, segundo esse sistema, os homens e as suas ações são acidentes de Deus, e os acidentes pertencem e atribuem-se à substância, a que aderem. Por isso,

---

que o determine; ao passo que o *ser*, que se atribui a Deus, é o próprio ser *subsistente*, singular e distinto, e por isso, não precisa de elemento algum, que o determine. O *ser*, que se atribui às criaturas, sendo *abstrato*, existe propriamente na inteligência; o ser, que se atribui a Deus, sendo concreto e singular, existe efetivamente na realidade. (*C. Gent.*, I, 25; cf. *De Ente et Ess.*, c. 6). — Sendo o próprio ser *subsistente*, o ser de Deus distingue-se do ser de todas as coisas criadas. O ser das coisas criadas se torna indivíduo, enquanto é recebido e limitado numa certa essência ou substância: mas o ser de Deus o determinado e distinto do ser de todas as outras coisas, enquanto não é recebido em potência alguma, enquanto é o próprio ser subsistente. Diz S. Tomás: "Ipsum *esse* Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est *esse per se subsistens*, et non ad veniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud *esse*, quod non est subsistens, oportet quod individuctur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit; et in eis verun est, quod esse hujus est aliud ab esse illius, per hoc quod est alterius naturae" (*De pot.*, p. 7, a. 2 ad 5). — Por isso, quando se diz que a criatura é ente por *participação*, não se entende que ela é *uma parte* da substância divina, mas entende-se que deriva de Deus, como da Causa *eficiente*, e que o seu ser é uma *semelhança* ou *imitação*, ainda que infinitamente remota, do simplicíssimo ser de Deus.

1 (1) Diz S. Tomás: "Primum principium *activam* oportet maxime esse *in actu*, et per cousequens maxime esse perfectum; secuudum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in *actu*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a 1).

Deus, ao mesmo tempo, amaria a virtude e o vício, seria bom e mau, douto e ignorante, etc.; e assim Deus não seria Deus. Logo, panteísmo *imanente* é absurdo.[1]

---

1 **a)** Acrescentamos as seguintes observações contra *Spinoza*.

1º) O fundamento da teoria de *Spinoza* é falso e ilógico. Na verdade, esse escritor queria demonstrar que existe uma *única* substância — a divina, e que fez? Deu uma definição da *substância*, que só podia aplicar-se à substância divina, porque excluiu da idéia de substância a independência não só de todo o *sujeito*, mas também de toda a *causa*. Como se vê, Spinoza, para provar que existe uma única substância, que é a *incriada*, parte do princípio, que não há substância *criada*. Ora, esse princípio não se devia supor, devia demonstrar-se.

2º) É falso que Deus seja *indeterminado*. O ser indeterminado é *potencial*; Deus é ato *puríssimo*. O ser indeterminado é *imperfeito*; Deus é a *plenitude* da perfeição. O ser indeterminado depende de uma causa, que o determine: Deus é absoluto e independente.

3º) É falso que Deus seja *impessoal*. Na verdade, *pessoa* é uma *substância individua de natureza racional*. Mas Deus, por subsistir em si pelo modo mais absoluto e incomunicável, é uma *substância individua*; e, por ser espírito puríssimo, é dotado de *natureza racional*. Logo, Deus é *pessoal*. — A *personalidade* de Deus é infinitamente mais elevada, que a personalidade do homem; porque a subsistência e a espiritualidade de Deus são infinitamente mais elevadas que a subsistência e a espiritualidade do homem.

b) Com relação ao *teosofismo*, que em si contém o mais pútrido *panteísmo* e que é hoje muito seguido, faremos uma breve crítica de alguns dos seus pontos mais salientes e caraterísticos. — Além de repugnar à experiência, a qual nos diz que a essência e a operação de cada um de nós é distinta e diversa da essência e da operação dos outros homens, essa perniciosa teoria repugna também à reta razão.

1ª) O *teosofismo*, negando abertamente a existência de um Deus *pessoal*, distinto do mundo, faz pública profissão de *ateísmo*. — E não pode deixar de ser assim. De fato, confundir o Ente supremo, infinitamente perfeito e determinado pela pureza do seu ser, com o ente, tomado na sua universalidade abstrata, é por isso, imperfeitíssimo e indeterminado, é o mesmo que negar a existência do Ente supremo, de Deus. Uma divindade indeterminada, destituída de inteligência, é de consciência, que se desenvolve continuamente no seu ser subjetivo e produz a objetiva coleção dos entes limitados, visíveis e invisíveis, não é uma divindade, mas é a monstruosa concepção de inteligências doentias. O Jehovah da Bíblia, o Deus dos cristãos, não é o indeterminado, o perfeitível, o mutável; é o ser infinito e absoluto pela plenitude de toda a perfeição, e por isso, dotado de infinita inteligência (entender ou pensar não importa limitação, como os *teosofistas* dizem, mas denota uma excelsa prerrogativa).

2ª) Proclamam que o ser infinito e absoluto não pode ter forma alguma, porque a forma importa limitação, princípio e fim: o que repugna ao ser-infinito. — Sendo assim, corno é possível que esse mesmo ser, desenvolvendo-se na sua essência, receba

tantas formas e por isso, tantas limitações, quantos são os entes, que constituem o universo, visível e invisível? — Talvez digam que tais formas limitadas são diversas e distintas do ser absoluto. Bem; mas, como essas formas tiveram uma origem, porque não existiram sempre, perguntamos: de onde procedem elas? Da divindade? Não: porque, na opinião deles, a divindade não pode criar. De si mesmas? Também não; porque não foram sempre, e não podiam dar a si mesmas o ser, que não tinham. Desse modo, as tais formas, ao mesmo tempo, teriam e não teriam princípio, seriam independentes e dependentes do ser absoluto.

3ª) Na teoria *teosófica*, o homem, uma das mais nobres emanações da divindade, é constituído por três elementos, que são: o *espírito*, a *alma*, ou *mente*, e o *corpo*. O *espírito* é o próprio ser absoluto, que se *limita* (quando tinham dito que esse ser não admite limitação). A *alma* é uma faculdade pensante, pela qual o homem adquire a *personalidade* (como se para isso não bastasse o *espírito*). O *corpo* é material, e nele está *encarcerado*, ou *encarnado* o espírito. — Mas como provam eles a existência desses três elementos no homem? Não aduzem nenhuma razão. E nenhuma razão há para isso. Se há uma *alma*, que é forma do corpo, para que serve o *espírito*? Dirão que o *espírito* serve para as funções da nossa vida superior, que é a intelectual, e a *alma* serve para as funções da vida inferior, que é a vegetativa. Mas a alma, sendo uma forma superior, pode fazer tudo o que fazem as formas inferiores; e que realmente faça tudo, demonstra-se pela unidade, que existe em todas as funções da tríplice vida e que exige um só princípio formai no composto humano. — E falam do espírito *prisioneiro* no corpo! A prisão é uma coisa violenta, contrária à natureza de um ser; mas não há coisa mais natural, para o nosso espírito, do que a sua união com o corpo, no qual encontra perfeição e complemento.

4ª) Exaltam o homem como a mais *nobre* emanação da divindade. — Vejamos em que consiste a nobreza, que nos concedem. — Na opinião deles, o homem, quando é *indivíduo*, pensa e se conhece a si mesmo; mas, quando é reabsorvido pela divindade, o conhecimento, que tinha de si mesmo, vai confundir-se com o conhecimento universal do ente absoluto, e, como o conhecimento desse ente, por ser indeterminado, é *nulo*, segue-se que o homem deixa de ter o conhecimento de si mesmo, e não conhece coisa alguma. E essa chama-se *ciência da divindade*!

5ª) Não menos falsa e absurda e a teoria das sucessivas encarnações e desencarnações do espírito humano. Ninguém tem a consciência de ter vivido, quanto ao espírito, em outros corpos. Mas dizem: o espírito, quando deixa o corpo, esquece tudo, identificando-se, mais ou menos, com o absoluto inconsciente. E como sabem e provam isso? E como poderia o espírito, que, identificando-se com o absoluto, perdeu o ser *individual*, novamente encarnar-se? O ente, que deixa de ser *indivíduo*, já não existe, e o que não existe, não pode encarnar-se, nem fazer coisa alguma. — O que dizemos recebe mais força da teoria dos *teosofistas*. Se o único e universal espírito puro é, como eles afirmam, indeterminado, inconsciente, incapaz de toda e qualquer determinação individuante, não é possível que o espírito humano, uma vez identificado com o espírito puro, receba de novo uma determinação de individualidade, e assim se torne capaz de novas encarnações. Todo o efeito exige uma causa proporcionada.

25. O panteísmo ideal é absurdo.

a) Segundo a doutrina dos panteístas *idealistas*, Deus é a única substância existente, e, contudo, é uma coisa abstrata, indefinida, universal. Ora, isto é absurdo. Na verdade, um ente abstrato, indefinido, universal é um ente ideal. Todo o ente ideal supõe uma inteligência real, e toda a inteligência pertence a um sujeito real. Logo, Deus, se fosse uma coisa abstrata, indefinida, universal, não só não poderia ser a única substância existente, mas nem sequer poderia existir.

b) Se todas as coisas fossem apenas modificações *ilusórias* da substância divina, Deus estaria numa *ilusão* contínua e necessária; porque, na opinião desses panteístas, Deus é o único sujeito pensante. Ora, essa consequência, além de ser ímpia, é absurda. Logo, as coisas não são modificações *ilusórias* ou *aparentes* da substância divina.[1]

— E depois, para que esses ciclos de encarnações, que deveriam atravessar os espíritos finitos, — pretendidas emanações e partes da divindade? Para os espíritos se purificarem das culpas cometidas no período precedente: respondem os *teosofistas*. Mas a culpa supõe a liberdade do arbítrio; ora, não pode haver liberdade de arbítrio, quando o ato humano se proclama como uma *necessária* evolução da natureza divina.

6ª) O *teosofismo* ensina que o espírito humano, depois de purificado das suas culpas nas sucessivas encarnações, chega finalmente à *bem-aventurança*, a qual consiste na sua união com o espírito puro e universal. Nessa união, o espírito humano perde o seu ser individual e o próprio conhecimento, e é absorvido completamente pelo absoluto. — Ora, essa bem-aventurança, em que se perde a própria consciência e o próprio ser, é uma verdadeira burla. A aniquilação da própria individualidade não é uma recompensa, é um castigo. E valia a pena sujeitar o pobre espírito humano a tantas encarnações e desencarnações para o elevar à união com o ente universal e absoluto, quando essa união havia de ser, para ele, a destruição da sua consciência e do seu ser? A bem-aventurança não pode consistir na aniquilação da pessoa bem-aventurada.

1 Está forma de panteísmo refuta-se também com os argumentos, que foram aduzidos contra os defensores do panteísmo *imanente* e contra os que reduzem as coisas a uma ilusão ou ficção do nosso espírito.

Façamos algumas observações aos sistemas dos *idealistas* alemães.

a) O sistema de *Fichte* é absurdo.

1ª) *Fichte* diz que o *eu-puro* se *põe* e se *cria* a si mesmo. Ora, isto é absurdo; porque, se uma coisa se *criasse* a si mesma, operaria e por isso, existiria antes de existir.

2ª) Nesse sistema, o *eu-puro*, que é infinito, limita-se continuamente. Mas qual será a causa dessa limitação? Será um agente extrínseco? Não; porque, além do *eu-puro*, nada existe. — Será o próprio *eu-puro*? Não; porque nenhuma coisa tende para a imperfeição, e a limitação é imperfeição.

3ª) O *eu-puro* é uma *abstração*, que prescinde de todo o sujeito e de todo o objeto. Ora, essa abstração é uma quimera, é *nada*: porque a abstração supõe necessariamente um sujeito, que a forme, e um objeto, a que se refira. Se o *eu-puro* é *nada*, e, todavia, é a única realidade existente, é claro que *nada* existe. Essa conclusão é do próprio Fichte. Diz ele: "O ser não é, eu não sou... Em volta de mim a realidade transformou-se em sonho extravagante, sem que exista uma vida real que sonhe, um espírito para sonhar, e um sonho onde esse sonho seja sonhado. E na verdade, esse sonho é a intuição, o pensamento. O pensamento! O pensamento, que eu considerava como o mais nobre dos meus atributos, como o escopo da minha vida, onde julgava encontrar a fonte de toda a realidade, o pensamento é o sonho deste sonho" (*Destino do homem*).

b) Não é menos absurdo o sistema de *Schelling*.

1ª) O *absoluto*, segundo *Schelling*, prescinde de toda a realidade, abstrai do objeto e do sujeito, e, todavia, é realíssimo e é fonte de toda a realidade. Mas, se o *absoluto* prescinde de toda a realidade, se abstrai do sujeito e do objeto, é *nada*; e por isso, não é realíssimo, e muito menos pode ser fonte de realidade. Por isso, foi mais lógico um discípulo de *Schelling*, *Oken*, quando disse que o *absoluto* é o *grande nada*.

2ª) O *absoluto*, como tal, deve ser *ato puríssimo*; porque se fosse *potencial*, já não seria absoluto. Se é *ato puríssimo*, não pode estar sujeito a evoluções, porque toda a evolução importa uma passagem da *potência* para o *ato*. Logo, um *absoluto* sujeito a evoluções é uma contradição.

3ª) *Schelling* diz que a intuição intelectual, que temos do *absoluto*, escapa à nossa consciência. Embora. Mas, se aquela intuição escapa à nossa consciência, devia escapar também à consciência do escritor alemão. E, se escapou à sua consciência, como podia afirmá-la? Quem lha revelou?

c) Hegel acumulou no seu sistema os absurdos de *Fichte* e *Schelling*.

1º) *Hegel* admite que existe um único ente, absoluto e infinito, — a *idéia-ente*; mas diz que essa *idéia-ente*, por ser *indeterminada*, é um puro *nada*. Ora, um *ente*, que é *nada*, é o máximo dos absurdos. — Advertimos que *Hegel* se enganou, quando disse que a *idéia-ente*, por ser *indeterminada*, é *nada*. O ente *indeterminado* pode determinar-se e determina-se, e por isso, não é *nada*; porque o *nada* é incapaz de qualquer determinação.

2º) *Hegel* diz que a *idéia-ente* se desenvolve e produz o mundo, o homem e o próprio Deus. Isto é inconcebível. Se a *idéia-ente* é a única coisa que existe, se é *nada*, e, todavia, produz o mundo, o homem e Deus; então o mundo, o homem e Deus teriam sido produzidos pela ação do *nada!!*

3º) Segundo esse escritor, a *idéia-ente* abstrai de todo o sujeito e de todo o objeto. Mas essa abstração é simplesmente impossível. A idéia é *visão*, e não há visão sem sujeito que veja, e sem um objeto que seja visto.

4º) Finalmente, correspondendo as *evoluções* e os *momentos* da *idéia-ente* de *Hegel* às evoluções do absoluto de *Schelling*, e aos momentos do *eu-puro* de *Fichte*, o sistema de *Hegel* incorre em todas as incoerências, que notamos nos sistemas dos outros dois escritores.

26. Consequências do panteísmo. — O *panteísmo* não só é absurdo na sua *essência*, e nas suas *formas*, mas dá origem às mais perniciosas consequências. — Eis as principais:

a) Leva ao *ateísmo*; porque dizer que o mundo é Deus, é o mesmo que dizer que só o mundo existe; porque um Deus, que não possui os atributos da divindade, não é Deus. — Nesse ponto o panteísmo concorda com o materialismo.[1]

b) Torna impossível toda a lei moral; porque, se o homem é Deus, é independente de toda e qualquer sujeição.

c) Tira toda a diferença entre o bem e o mal, entre a virtude e o vício, e assim abre o caminho a toda a espécie de crimes; porque sustenta que todas as ações do homem são necessárias e por isso, isentas de toda a responsabilidade.

d) Destrói os fundamentos da sociedade; porque, se existe uma só substância, já não poderá haver governantes e governados, nem princípio de autoridade, nem direito de propriedade, mas reinará a anarquia, o socialismo e o niilismo.[2]

---

1 Deus é essencialmente necessário, espiritual, infinito, simplicíssimo, imutável. Ora, o panteísmo, por confundir Deus com o mundo, tira a Deus aqueles atributos, e dá-lhe os que são próprios do mundo: o que equivale à negação de Deus.

2 O *socialismo* é consequência do *panteísmo*, como o demonstraram — *Saint-Simon*, *Fourier* e *Leroux* em França, — *Ferrari* na Itália, — *Marr*, que semeou o *socialismo* na Suíça, dizia: "A fé num Deus *pessoal* e *vivo* é a origem e a causa fundamental do nosso miserável estado social".

Do que dissemos contra o panteísmo vê-se com quanta razão a Igreja, no Concílio Vaticano I, condenou esse sistema na sua *essência* e nas suas *formas* nas seguintes proposições:

I. Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit.

II. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse;

Aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

Aut denique Deum esse eus uuiversale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, anathema sit.

ARTIGO V
Origem do mundo — Criacionismo

27. Criacionismo. — *Criacionismo* é o sistema que admite que todas as coisas finitas foram tiradas do *nada*. — O ato, pelo qual uma coisa é tirada do *nada*, chama-se *criação*. Uma coisa é tirada do *nada*, quando *nada* dela existia na realidade, nem quanto à *matéria*, nem quanto à *forma*, de modo que foi produzida na sua *totalidade*.[1]

---

1 *Criação*, ao sentido rigoroso do termo, é a *produção de uma coisa do nada*: *productio rei ex nihilo*. — Portanto uma coisa é e diz-se *criada*, quando *nada* dela existia, antes da criação, mas era apenas *possível*. O *nada* — não significa um *sujeito preexistente*, mas denota a *negação* de todo o sujeito preexistente, — nem exclui a *causa eficiente*, mas só exclui a *matéria*, que pode servir para a ação da causa eficiente. Desse modo, a *criação* denota a produção de uma coisa quanto à *forma* e quanto à *matéria*, e por isso, quanto à sua *totalidade*. Diz S. Tomás: "*Creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 65, a. 3). — Assim, todos dizem que *Miguel Ângelo Buonarotti* é o autor da estátua de *Moises*, mas ninguém diz que o grande artista produziu do *nada* a estátua, que a *criou*. E por quê? Porque ele, se produziu a *forma acidental*, que é a imagem de Moises, não produziu a *matéria*, o mármore, que já existia. Miguel Ângelo teria sido verdadeiro *criador* da estátua, se tivesse tirado do *nada* a *forma* e a *matéria*.

De onde os seguintes corolários:

a) A *criação* não é *mudança*. De fato, a *mudança* importa e exige um *sujeito preexistente*, que passe de um estado para outro, da potência para o ato. Ora, a *criação* não admite um *sujeito preexistente*, que passe do *não-ser* para o ser: porque, na *criação*, o próprio sujeito é tirado do *nada*. (*C. Gent.*, II, 17; cf. *Sum Th.*, p. I, q. 45, a. 2 ad 2; *De pot.*, q. 3, a. 2).

b) A *criação* não admite *sucessão*: faz-se de um modo instantâneo. A *criação*, como dissemos, não importa *mudança*. Não importando *mudança*, não pode admitir uma sucessão de estados; e deve fazer-se *num instante*, porque entre o *não-ser* e o *ser*, que são como os dois *extremos* da criação, não há um termo médio. (*C. Gent.*, II, 19).

c) O *termo* da *criação* só pode ser constituído pelo ente *subsistente*. — Na verdade, o *termo* da criação é o *ser*, considerado na *totalidade* dos seus elementos. Ora, o *ser* compete principal e propriamente ao ente *subsistente*, quer seja substância *simples*, quer seja *composta*. Por isso, os *acidentes* e as *formas*, que não são *subsistentes*, assim como são mais *coexistentes* do que *entes*, assim são mais *cocriadas* do que *criadas*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 4).

*

A *criação* pode considerar-se em Deus e na criatura. — Considerada em Deus, chama-se *ativa*; considerada na *criatura*, denomina-se *passiva*.

a) Criação ativa. — A criação *ativa* é o próprio *ato*, pelo qual Deus tira do nada uma coisa. E, como em Deus não há distinção *real* entre a essência e a operação, a criação *ativa* é a própria Essência divina, enquanto importa *relação* às criaturas. Diz S. Tomás: "Creatio, si sumatur *active*, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum *relatione* ad criaturam" (*De pot.*, q. 3, a. 3). — Essa relação de Deus às criaturas não é *real*, mas é apenas *lógica*; porque Deus, criando, não adquire nenhuma entidade nem se muda, e por isso, não depende das criaturas. — De onde se vê que a *relação*, ainda que não seja por si *ativa*, contudo, em Deus, está unida com o princípio ativo, ou com uma volição *prática*; e é nesse sentido que a criação *ativa* importa uma *relação*. — A ação *criadora* não é nem pode ser propriamente *transeunte*. A ação do agente *criado* é rigorosamente *transeunte*, porque importa um *movimento*, cujo princípio se encontra no agente e cujo termo se encontra no paciente. Mas a *criação* não importa um *movimento*; não só porque Deus não opera por um movimento, mas também porque o movimento exige dois termos *reais*, e o *nada*, ou o *não-ser*, de que é tirada uma coisa, que é *criada*, não é um termo *real*. Portanto, a ação *criadora* é propriamente *imanente*, porque é uma e a mesma coisa com o ato da inteligência e da vontade e por isso, com a essência de Deus, e essa é absolutamente *imanente* (*C. Gent.*, IV, 35). — Todavia, a ação *criadora* participa, de algum modo, da ação *transeunte*, enquanto produz um efeito fora de si mesma, e por isso, é chamada *virtualmente transeunte* — identificando-se com a essência divina, a ação *criadora* é *eterna* e infinitamente superior à *ação predicamental* (*C. Gent.*, II, 10).

b) Criação passiva. — Criação *passiva* é a *relação da criatura com o Criador, enquanto princípio do seu ser*. Diz S. Tomás: "*Creatio in criatura non est nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 3). Expliquemos essa definição, seguindo sempre o angélico Doutor. Da ação, que é o ato do agente, e da paixão, que é o ato do paciente, resultam duas coisas: uma *mudança* e uma *relação*; assim, pela ação do fogo na água, essa sofre uma *mudança*, passando do estado de fria para o de quente, e, ao mesmo tempo, adquire uma *relação*, enquanto se refere ao fogo, como ao princípio do seu calor. Ora, a criação *passiva*, como dissemos, não importa uma *mudança*, porque não importa um movimento, não havendo um sujeito preexistente, que passe de um estado para outro, do *não-ser* para o *ser*. Não importando uma *mudança*, a criação *passiva* só pode importar uma *relação*. Essa *relação* não pode deixar de ser *real*, visto que as criaturas, recebendo de Deus o ser, referem-se *realmente* a Deus e d'Ele inteiramente dependem. — A *relação* da criatura com o Criador não é *transcendental*, mas *predicamental*. — Não é relação *transcendental*. De fato, a relação *transcendental* de uma coisa funda-se na própria *essência* da coisa, é a própria essência da coisa, enquanto se refere a uma outra coisa. Ora, a relação da criatura com o Criador, sendo uma relação de *dependência*, não se funda na *essência* da mesma criatura, mas na sua *existência*; porque a criatura depende de Deus, enquanto recebeu d'Ele a *existência*. Logo, não é *transcendental*. — Mas é *predicamental*; porque importa um *predicado contingente*, que se atribui à criatura (*De pot.*, q. 3, a. 3 ad 3). Todavia, essa relação *predicamental* não pode separar-se da criatura, nem pode destruir-se, sem que, ao mesmo tempo, seja destruído o próprio sujeito. — A criação *passiva* é *temporal*, porque o seu termo, que é a criatura, existe no *tempo*.

28. A criação é possível. — Uma coisa é *possível*, quando não repugna. Ora, a *criação* não repugna. Porquanto, a repugnância dar-se-ia — ou da parte da coisa criada, — ou da parte da causa criadora. Mas a repugnância não se dá — nem da parte coisa criada, porque esta é *contingente*, e é próprio do *contingente* passar da não-existência para a existência; — nem da parte da causa criadora, porque esta, por ser a Onipotência Divina, não precisa da matéria preexistente, e pode tirar do *nada* a substância *toda*. Logo, a *criação* é possível.[1]

---

1 Só não é *possível* o que envolve *contradição*; porque a contradição é *nada*, e o *nada* não pode ser o *termo* de uma produção. — A criação é *possível intrínseca* e *extrinsecamente*. — É possível *intrinsecamente*. Uma coisa é possível *intrinsecamente*, quando não é constituída por conceitos repugnantes; assim o *animal-racional* é *intrinsecamente* possível. Ora, a *criação* não é constituída por conceitos repugnantes: porque ela importa apenas a *produção* de um efeito *contingente* na sua *totalidade*, e não se vê repugnância alguma em que uma coisa *contingente* seja produzida na sua *totalidade*. Logo, a criação é p*ossível intrinsecamente*. — É possível *extrinsecamente*. Uma coisa é possível *extrinsecamente*, quando há uma causa eficiente, capaz de a produzir. Mas Deus, sendo dotado de uma virtude ou energia infinita, é capaz de produzir uma coisa na sua *totalidade*. Logo, a criação é possível *extrinsecamente*.

A *criação* não só é *possível*, mas, — em relação às criaturas; importa, o *único modo*, porque elas podiam ser produzidas, — e, em relação a Deus, representa a operação *específica* e *própria* do Ente infinito. — De fato, a criatura é naturalmente, *contingente*, isto é, indiferente para a existência e para a não-existência; e essa contingência é *essencial* a *todos* os elementos, de que a criatura é constituída. Quando, pois, deve ser e é produzida na realidade, deve ser produzida em *todos* os seus elementos. Ora, quando uma coisa é produzida na sua *totalidade*, é *criada*. Logo, a *criação* importa o *único modo*, porque pode ser produzida a criatura. — Como também a *criação* representa a operação *específica* e *própria* do Ente infinito. Porquanto, o modo de *operar* é proporcionado ao modo de *ser*; porque a *operação* deriva do *ser*. Logo, Deus, sendo absolutamente independente de toda e qualquer coisa extrínseca quanto ao ser, deve ser absolutamente independente também quanto à *operação*. Mas Deus não seria absolutamente independente quanto à *operação*, se precisasse de um *sujeito*, ou matéria *preexistente*. Logo, Deus não precisa, na sua operação, de um *sujeito* ou de uma *matéria preexistente*. Não precisar, na operação, de um *sujeito*, ou *matéria preexistente*, é *criar*. Logo, a criação *representa* a operação *específica* e *própria* do Ente infinito. Portanto, se Deus não tirasse do *nada* as coisas, não teria a sua operação *específica* e *própria*. — É certo que Deus pode também operar, transformando a matéria, criada por Ele; mas essa operação, convindo também, embora num grau muito inferior, às causas segundas, não é rigorosamente *específica* e própria de Deus.

Dizem: *do nada nada se faz!* — Eis a famosa objeção, que, formulada pela Escola Jônica, foi adotada pelos materialistas de todos os tempos. Bem interpretada, a objeção não destrói a teoria da *criação*.

29. O mundo depende de Deus. — O mundo é *contingente, composto, finito, mutável*. Ora, como demonstrámos, todo o ente *contingente* depende do ente *necessário*, todo o *composto* do *simples*, todo o *finito* do *infinito*, todo o *mutável* do *imutável*. Logo, o mundo depende do ente *necessário, simples, infinito* e *imutável*. O ente *necessário, simples, infinito* e *imutável* é Deus. Logo, o mundo depende de Deus.[1]

30. O mundo depende de Deus por criação.

a) O mundo depende de Deus, enquanto Deus — ou o formou da matéria preexistente e por isso, eterna, — ou o produziu da sua própria substância infinita, — ou o tirou do *nada*. Não é possível conceber outra

---

a) Se o inciso — *do nada* — se refere à *matéria*, de que uma coisa é formada, então é verdade que *do nada, nada se faz*; porque o *nada* é uma *negação*, e as coisas não são formadas de *negações*, mas de *realidades*. Assim interpretada, a objecção tem valor, mas não contra nós; porque, quando afirmamos que o mundo foi tirado do *nada*, não entendemos que o *nada* é a *matéria*, de que o mundo é composto.

b) Se o inciso — *do nada* — se refere à *causa* e eficiente, que produz o efeito, também nesse caso é verdade que *do nada nada se faz*; porque não se dá efeito sem uma *causa proporcionada*. Assim interpretada, a objeção tem o seu valor, mas não, contra nós, que atribuímos a criação da matéria a uma causa infinita, que é Deus.

c) Se pelo inciso — *do nada* — se entende, como nós o entendemos, a *exclusão* de toda a matéria, nesse caso a objecção — é *verdadeira* com relação aos agentes criados, porque estes, dotados de força finita, não produzem a matéria, só a transformam, — mas é *falsa* com relação ao agente incriado, porque Deus, dotado de virtude infinita, pode fazer coto que a matéria exista, quando antes não existia. Se a força de Deus não pudesse fazer o que não podem as forças das criaturas, não seria infinita.

1 O nosso Angélico Mestre apresenta, nas suas obras (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 1; c. *Gent.*, II, 15; *De pot.*, q. 3, a. 5), muitos e vários argumentos para provar que o mundo depende de Deus.

Os *materialistas* julgam eliminar a necessidade de uma causa extrínseca e superior a todas as causas finitas, recorrendo a uma série *infinita* de entes contingentes, em que um deriva de outro, sem nunca chegar a um *primeiro*, que seja a causa de todos. — Mas o recurso é vão. Em toda a série ordenada de causas, em que uma depende de outra, a *última* supõe a *intermédia*, e esta, importando *dependência*, supõe uma *primeira*. Portanto, uma série *infinita* de causas, ainda que fosse possível, não só não tiraria, mas antes aumentaria a necessidade de uma causa *primeira*, porque, essas causas, sendo *contingentes*, são sempre *efeitos*, e exigem, e supõem uma causa proporcionada. Se, pois, não *existisse* essa Causa *primeira*, não existiriam as *intermédias*, nem as *últimas*. Ora, assim como existem as causas *últimas* e *intermédias*, das quais uma depende de outra, assim também deve necessariamente existir uma *primeira*, de que dependam *todas*. (*C. Gent.*, I, 13).

hipótese. Ora, Deus — não formou o mundo da matéria eterna; porque, como demonstramos, a matéria não é nem pode ser eterna; — nem o produziu da sua própria substância divina, porque, como provamos, a substância divina é indivisível e imutável. Logo, o produziu do *nada*. A produção do *nada* diz-se *criação*. Logo, o mundo depende de Deus por *criação*.[1]

b) O mundo depende de Deus por *criação*, se Deus é causa não só da *matéria*, da *força* e do *movimento*, mas também da *ordem*, que resplandece no mundo; porque então o mundo foi produzido *na sua totalidade*, e por isso, *criado*. Ora, Deus é causa da *matéria*, da *força*, do *movimento* e da *ordem*.

a) Deus é causa da *matéria*. A *matéria* é mutável, finita, composta e contingente. Logo, foi produzida pelo ente imutável, infinito, simplicíssimo e necessário, que é Deus.[2]

b) Deus é causa da *força*, que está na matéria. Segundo as modernas descobertas, *toda* a força vai-se transformando em calor, mas nem *todo* o calor volta a transformar-se em força; de modo que *toda* a força estará um dia reduzida ao estado de calor. Logo, a força não é eterna; porque, se o fosse, já teria tido tempo para se transformar em calor, e já deveria estar toda transformada; o que é falso. Se não é eterna, é contingente, e por isso, foi produzida pelo ente necessário, que é Deus. Logo, Deus é causa da *força*, que está na matéria.[3]

---

1 A primeira parte da *disjuntiva* exprime a opinião dos *dualistas*. Estes atribuem a origem do mundo a dois princípios distintos, eternos e incriados, — à matéria e a Deus. A matéria daria os elementos do mundo. Deus estabeleceria a ordem.

O *dualismo* foi professado — na antiguidade, por Platão, — no século III, por Hermógenes, — nos tempos modernos, por Stuart Mill. Esse escritor afirma que a matéria é incriada, e Deus é o arquétipo que dispôs, o melhor que lhe foi possível, os materiais que encontrou. Por isso, Stuart Mill diz que "o mal deriva da resistência, que a matéria opôs à ação poderosíssima e sapientíssima, *embora não onipotente*, de Deus".

O *dualismo* é absurdo: — 1º) porque a matéria não é eterna ou incriada; — 2º) porque a matéria, se fosse eterna, não poderia estar sujeita à ação de Deus; porque o eterno é independente de toda a causa extrínseca, não só no começo, mas também na continuação da sua existência.

2 A matéria é, como dissemos, *primeira* ou *segunda*, conforme se considera destituída de *forma*, ou atuada por esta. Num e noutro caso, a matéria é sempre uma coisa *mutável* e *contingente*, e por isso, depende, na sua existência, de Deus, que é o próprio ser subsistente, *imutável* e *necessário* (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 2).

3 Que a força, uma vez transformada em calor, não volta *toda* para o seu estado primitivo, é uma descoberta devida aos grandes naturalistas *Clausius*, *W.*

Thomson, Helmholtz, Joule, J. B. Mayer. — *Faye* diz: "Uma pequena parte de energia conserva-se indefinidamente sob a forma de movimento: [...] o resto é objeto de uma perda espantosa. Assim, para não falar senão do sol, de 67 milhões de raios de luz e de calor que esse astro envia para o espaço indefinido, um só é recebido e utilizado pelos planetas, que giram em volta dele" (*De l'Origine du monde*, p. 195).

Baseados nessa descoberta, dois sábios naturalistas, *Fick* e *Folie*, deduzem a *criação* do mundo. — Eis as suas conclusões:

Fick escreve: "Se é certo o segundo princípio da teoria mecânica do calor, ensinado por Clausius, podemos então afirmar, não só para o sistema solar, mas talvez para o universo inteiro, que a elasticidade mecânica, que se transformou em calor, não pode voltar *toda* para o seu estado primitivo: e, como a transformação é constante, afinal todas as forças do universo hão de tomar a forma de calor, e todas as diferenças de temperatura se hão de equilibrar. Se o mundo existisse desde a eternidade, esse estado final teria sido sem dúvida já realizado. Achamo-nos, pois, nesta alternativa: — ou foram descurados pontos essenciais nas principais, universais e fundamentais abstrações das ciências naturais, — ou o mundo não pode ser eterno, mas, pelo contrário, deve ter tido origem numa época, que não seja infinitamente distante da nossa, *por um acontecimento não compreendido na série das causas naturais*, isto é, por um ato de *verdadeira criação*" (*As forças da natureza nas suas mútuas relações*, Wurzburg, 1869).

Folie, na Academia real da Bélgica, em 15 de dezembro de 1873, disse: "Vimos que a segunda lei leva a este dúplice resultado: — de um lado, há mais transformação de trabalho em calor do que em sentido contrário, de modo que a quantidade de calor aumenta constantemente à custa da quantidade de trabalho; — de outro lado, o calor tende a equilibrar-se, a repartir-se de um modo cada vez mais uniforme no espaço, aumentando também a desagregação dos corpos. De onde se segue que o universo se aproxima fatalmente, dia a dia, em virtude das leis naturais, de um estado de equilíbrio final de temperatura, em que as distâncias entre as moléculas dos corpos hão de chegar ao seu último limite, — o que tornará impossível uma nova transformação. Então, segundo uma expressão memorável, os elementos serão dissolvidos pelo fogo. Esse é o termo fatal do mundo. *Saído do caos, voltará para o caos*, com a diferença que não será animado pelo movimento de rotação, que o animava no princípio e que foi a causa de ele se separar em diferentes grupos de atração; esse mesmo movimento de rotação será inteiramente transformado em calor. O mundo, pois acabará, sem se poder reconstituir por meio das formas naturais existentes; e a *ciência positiva*, *sobretudo*, não tem direito para supor que estas forças possam ter manifestado, ou possam manifestar para o futuro leis diferentes das que foram verificadas pela experiência. Há mais. O mundo não só há de acabar, mas, teve princípio. Com efeito, se existisse desde a eternidade, há já uma eternidade que devia ter acabado; porque a tendência para o aniquilamento de todo o trabalho e para o equilíbrio final da temperatura, obrando desde a eternidade, devia, há uma eternidade já ter completado o seu efeito. Temos, pois, o direito de afirmar *cientificamente* que o universo, formado com as leis físicas que conhecemos (e a ciência *positiva* não pode inventar outras), não existe

c) Deus é causa de todo o *movimento*, que existe no mundo. Na verdade, a matéria é essencialmente *inerte*, isto é, indiferente para a quietação e para o movimento. Logo, o movimento, que se encontra na matéria, foi-lhe *comunicado* por um motor. E, como no céu há um movimento, que arrasta milhares de soes de um peso incalculável, é necessário admitir um motor onipotente. Este motor onipotente é Deus. — Além disso, os movimentos, seja qual for a sua espécie, supõem a resolução de muitos problemas de cálculo. Logo, deve existir um calculador infinitamente sábio, que é Deus. Logo, Deus é causa de todo o *movimento*, que existe no mundo.[1]

---

senão há um tempo a essa parte, — seja qual for a sua duração. E qual foi a causa que o formou no tempo? Foi por ventura uma causa inerente ao próprio mundo? Mas isto é absurdo, pois essa causa teria operado, desde a eternidade. *Essa causa só pode ser o fato de uma vontade livre. A criação fica assim demonstrada* fisicamente*; estava para dizer*: matematicamente" (*Du commencement et de la fin du monde, d'aprés la théorie mécanique de la chaleur*).

Outros sábios naturalistas contemporâneos, como *Faraday*, *Grove*, *Tyndall*, *Joule*, dizem claramente que, se o homem não pode criar nem aniquilar a força, é necessário admitir um Criador da matéria e da força (Cf. *Revue des Cours Scientifiques*, 4 Décembre 1869).

1 É a doutrina de *Newton*, *Copérnico*, *Kepler*, *Galileu*, *Descartes*, *Leibniz*, *Euler*, *Clarke*, *Cauchy*, *Ampère*, e de muitos outros sábios de primeira ordem. Esses grandes naturalistas fundam-se também no maravilhoso movimento dos astros, regulado pela dúplice força — atrativa e repulsiva, para concluir que existe uma vontade constante, superior a todas as coisas finitas. E nada mais lógico. Existe no mundo o movimento. Esse movimento não é *essencial* à matéria. Logo, deriva de um motor extrínseco. Esse motor extrínseco ou é *movido*, ou é *imóvel*. Se é *imóvel*, é Deus; porque um motor *imóvel* é infinitamente perfeito (se lhe faltasse alguma perfeição, poderia *mover-se* para ela, e não seria *imóvel*). Se é *movido*, é movido por outro agente, e este por outro, até se encontrar o primeiro Motor *imóvel*; porque, se não existisse um Primeiro Motor *imóvel*, não poderia existir nenhum movimento: pois o *movimento* é um efeito e por isso, exige uma causa. — É sempre verdadeira a máxima de *Bacon*: "*A pouca ciência afasta de Deus; a muita ciência conduz a Deus*". — A ciência não deve nenhum progresso a *Büchner*, a *Moleschott*, a *Haeckel*, a *Huxley*!

Os materialistas e os positivistas dizem que, para explicar o *movimento* da matéria, não é necessário recorrer a Deus: basta admitir a *gravitação* ou *atração universal*, que é *essencial* à matéria.

Antes de tudo é falso que a *atração* ou *gravitação* seja essencial à matéria, *Newton*, escrevendo a *Bentley*, diz: "Que a força da gravitação seja essencial, inerente, inata à matéria, de sorte que um corpo atraia outro através do vácuo ao longe, parece-me

d) Deus é causa da *ordem* do mundo, — não só porque, para estabelecer essa ordem, é necessária uma sabedoria e uma força infinita, — mas também porque, consistindo essa ordem na conveniente disposição da matéria, só Deus pôde estabelecer a ordem no mundo, porque só Ele criou a matéria. Logo, o mundo depende de Deus por *criação*.[1]

---

inépcia de tal ordem, que ninguém, que tenha alguma prática das coisas da ciência, pode admitir". — Mas, ainda que a gravitação ou atração fosse essencial à matéria, não poderia explicar a *origem* do *movimento*. Diz o mesmo Newton: "A *origem* do movimento não se pode explicar unicamente pelas leis da gravitação". — No mesmo sentido se exprimem *Kastner, Arago, Biot*.

Outras dificuldades dos materialistas foram resolvidas no art. III. — Concluímos este ponto, referindo as palavras, que *Du Bois-Reymond* pronunciou diante da Academia de Berlim, em 8 julho 1880: "Não sendo o movimento *essencial* à matéria, a *necessidade da causalidade* exige — ou a eternidade do movimento, e então nada se pode compreender por um homem de mente sã, — ou um impulso sobrenatural, e então deve admitir-se o milagre, *dificuldade que faz desesperar o positivismo*". O testemunho não podia ser mais insuspeito, nem mais claro!

1 Essa tese é apenas um corolário da antecedente. Se o mundo depende de Deus, não pode depender senão enquanto foi *criado*: pois os caracteres de *contingência* e de *mutabilidade*, que se veem no mundo inteiro e em cada substância, veem-se também em *cada elemento*, de que as substâncias estão constituídas. Toda a entidade *contingente* e *mutável* não pode ter a razão da sua existência senão no Ente *necessário* e *imutável*.

Deus é o próprio *Ser subsistente*. Portanto, tudo o que é, tudo o que participa do *ser*, ou que é ente por *participação*, deve ser necessariamente causado por Deus, que é o Ente *por essência*, ou a quem compete *essencialmente* o ser (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 1). — Essa causalidade de Deus é infinitamente superior à causalidade da criatura. A criatura, sendo uma causa *particular*, determinada a um certo gênero ou a uma certa espécie, limita-se a transformar a matéria, enquanto introduz nela a *forma* ou o *ato*, e por isso, supõe um sujeito preexistente, de que possa produzir alguma coisa, isto é, pressupõe o ente *em potência*, que é a *matéria*, e só determina esse ente para uma certa espécie ou para um certo indivíduo, e não produz o ente enquanto *é ente*, isto é, na sua *totalidade*, pois o ente, *enquanto ente*, abrange a *potência* e o *ato*. Deus, porém, sendo a Causa *universal*, não limitada, mas superior a todos os gêneros e a todas as espécies, é absolutamente independente na sua operação, não pressupõe nenhum sujeito preexistente, e produz o ente, enquanto *ente*, isto é, produz o ente em *toda* a sua *realidade*, quanto a *todos* os elementos que o constituem, porque todos os elementos são *participados* (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 1).

De onde se vê a razão verdadeira, porque a *criação* é um ato *específico* e *próprio* de Deus. De fato, entre a natureza do efeito e a causalidade da causa deve haver uma proporção: de modo que os efeitos mais universais não podem ser produzidos senão

pelas causas mais universais. Ora, entre todos os efeitos, o mais universal é o *ser*, o *ser absoluto*, o *ser total*, ao qual nenhum outro ser se pressupõe. Logo, o ser só pode ser efeito da Causa universalíssima, que é Deus. Produzir o *ser*, não essa ou aquela espécie de *ser*, mas o *ser absoluto*, o *ser na sua totalidade*, é *criar*. Logo, a *criação* é o ato *específico* e *próprio* de Deus (*Sum. Th.*, q. I, q. 45, a. 5).

A *criação* é um ato tão específico e tão exclusivamente próprio de Deus, que a criatura não pode, de modo algum, tirar *do nada* uma coisa, como *causa principal*. Porquanto, a *criação* é, como dissemos, a produção do *ser*, do *ser absoluto*, do *ente enquanto ente*, do ente na *sua totalidade*. Ora, a criatura não pode produzir o *ser*, o ser *absoluto*, o ente na sua *totalidade*; porque, quando opera, precisa de um sujeito, preexistente, e a sua ação consiste propriamente em introduzir uma forma nesse sujeito, e por isso, é causa *parcial* ou *particular*, porque, se produz a *forma*, não produz a *matéria*. — Além disso, quanto maior é a distância entre uma potência e o ato, tanto maior deve ser a força do agente. Ora, entre o *não-ser*, e o *ser*, isto é, entre a negação e afirmação de um *termo*, corre uma distância infinita, embora o ser criado seja finito. Logo, a força do agente criador deve ser *infinita*. Diz Tomás: "Distantia *infiniti* entis a *non-esse* simpliciter est *infinita* ex *utraque parte*. Distantia autem entis *finiti* a *non-esse* simpliciter est *infinita* ex *una* parte *tantum*, et requirit nihilominus potentiam *infinitam* agentem" (*De pot.*, q. 3, a. 4 ad 2). Ora, como a criatura não pode ter uma força *infinita*, nem pode *criar*, como *causa principal*.

Mas, nem como causa *instrumental*, pode a criatura tirar *do nada* as coisas. Com efeito, a causa *instrumental* não opera com a causa *principal*, senão enquanto, pela energia que lhe é própria e conatural, *dispõe* previamente o sujeito, ou a matéria para o efeito da causa *principal*, e por isso, supõe o próprio sujeito preexistente. Ora, na criação, nenhuma criatura pode previamente dispor o sujeito para o efeito da causa *principal*, porque esse sujeito não preexiste. Logo, a criatura não pode tirar *do nada* as coisas, nem como causa *instrumental*.

Agora uma advertência, para evitar equívocos. Quando se trata de tirar *do nada o ser absoluto*, o ser *na sua totalidade*, o agente criado não pode ser causa *instrumental*, muito menos pode ser causa *principal*. Quando, porém, se trata de produzir de alguma coisa preexistente um ser particular ou determinado a uma certa espécie, e por isso, composto de dois elementos: um *universal*, que é o próprio *ser*, e outro *particular*, que é a *determinação* desse ser, então, como dissemos no art. VI do cap. IV da *Ontologia*, o agente criado produz o elemento *particular*, como causa *principal* pela força que lhe é própria e conatural, e produz o elemento *universal*, como causa *instrumental*, pela força que lhe é emprestada pela Causa primeira, da qual o *ser* é efeito *próprio*. Diz S. Tomás: "Omnis causa *secunda* dans *esse*, hoc habet in quantum agit *in virtute primae causae creantis*" (*De pot.*, q. 3, a. 8 ad 19). — É necessário também ter presente as duas seguintes verdades: — 1ª) A causa, que *cria*, é causa *total* e *adequada* do efeito, que é criado; ao passo que a causa, que produz um efeito, transformando um sujeito preexistente, não é causa *total* e *adequada*, pois, outras causas concorrem para a produção do efeito. — 2ª) O efeito que é *criado*, é produzido na sua *totalidade*, pois pressupõe a *matéria* disposta para receber a *forma*.

Criador do mundo. Deus tem um domínio real e absoluto sobre todas as coisas, e é verdadeiro *Senhor nosso*. Para a *realidade* desse domínio, não é preciso que Deus se refira *realmente* às coisas: basta que as coisas se refiram *realmente* a Deus. Tal relação *real* existe, visto que as coisas *realmente* derivam e dependem de Deus.

Do que deixamos dito vê-se com quanta razão a Santa Igreja, no Concílio Vaticano, emitiu as seguintes definições: — "Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, anathema sit". — "Si quis non confiteatur mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, *secundum totam suam substantiam* a Deo *ex nihilo* esse productas, anathema sit".

*

A doutrina da *criação do nada* — foi rejeitada por *Spencer*, pelos positivistas e materialistas, que negam a. existência de Deus, — e foi posta em dúvida ou desvirtuada por alguns filósofos espiritualistas, entre os quais *Cousin*, *Janet*. — Examinemos essas opiniões.

a) *Herbert Spencer*, no livro — *Les prémiers príncipes*, ocupa-se da *origem do mundo*. — Damos um resumo das doutrinas do escritor inglês. *Spencer* começa por enumerar as três hipóteses apresentadas pelos filósofos. "Podemos dizer que o mundo — ou *existe por si*, — ou *se cria a si mesmo*, — ou é criado *por um poder extrínseco*". — Em seguida, rejeita a *primeira* e a *segunda* hipótese, porque *inconcebíveis*. Na verdade, se o mundo *existisse por si*, não teria começo, e a sua duração seria medida por um tempo infinito, o que é absurdo; porque o tempo, sendo sempre capaz de aumento, é essencialmente finito. Como também, se o mundo se tivesse *criado a si mesmo*, teria operado antes de existir, o que é também absurdo. — Depois rejeita a *terceira* hipótese, isto é, a *criação do mundo por um poder exterior*, pelas seguintes razões: 1º) A criação do *nada* é inconcebível, e tudo o que é inconcebível deve rejeitar-se. — 2º) Além disso, se fosse criada a matéria, deveria também ser criado o *espaço*; ora, o espaço não foi criado, porque a sua *não-existência* é *inconcebível*. — 3º) Finalmente, embora a criação do *nada* fosse *concebível*, não seria *concebível* a existência do poder criador. Na verdade, esse poder ou *existiria por si*, ou *se criaria a si mesmo*, ou *seria produzido por outro poder*. Ora, nenhuma destas três hipóteses pode aceitar-se. Não a *primeira*; porque está demonstrado que a *existência por si* é absolutamente *inconcebível*, seja qual for a natureza do objeto. Não a *segunda*; porque é absurdo que um ente se crie a si mesmo. Não a *terceira*; porque então deveríamos percorrer uma série infinita, sem nunca chegar ao termo das investigações.

Uma breve resposta a *H. Spencer*.

Concordamos com o escritor inglês em que a *primeira* e a *segunda* hipótese, apresentadas para explicar a origem do mundo, são falsas. Mas negamos que seja também falsa a *terceira*. Os três argumentos de Spencer são ineficazes para o escopo, como vamos demonstrar.

a) O 1º argumento é o seguinte: deve rejeitar-se o que é inconcebível. Ora, a *criação* é inconcebível. Logo, a *criação* deve rejeitar-se.

A proposição *maior* do silogismo é *equívoca*. Na verdade, uma coisa pode ser *inconcebível* — ou com relação à *imaginação*, — ou em relação à *inteligência*. Ora, uma

coisa, que é *inconcebível* com relação à *imaginação*, não deve rejeitar-se, aliás deveríamos negar, p. ex., que a planta produz o fruto, porque a *imaginação* não compreende o modo porque esse fenômeno se realiza. Como também, uma coisa, que é *inconcebível* com relação à *inteligência*, só deve rejeitar-se, quando o predicado repugna ao sujeito; mas não pode nem deve rejeitar-se, quando se não *compreende* a relação entre os dois termos. — A proposição *menor* também é *equívoca*. É certo que a *criação* é *inconcebível* pela *imaginação*. E a razão é simples. *No estado atual*, nada se cria e nada se perde: e quando *Deus* criou o mundo, nós não estávamos presentes. Mas do fato de a criação ser *inconcebível* pela *imaginação* não se segue que deva rejeitar-se; aliás deveríamos rejeitar tantas outras verdades, que são admitidas por todos, e, todavia, não podem ser representadas numa imagem sensível. Mas, se a criação é *inconcebível* pela *imaginação*, não o é pela *inteligência*; não só porque essa não vê na criação repugnância alguma, mas também porque chega a conhecer, ainda que *inadequadamente*, que nesta proposição "*o mundo foi criado*" o predicado convém ao sujeito.

Herbert Spencer insiste: a criação é *inteiramente* inconcebível também pela *inteligência*; porque estabelece no espírito uma relação entre *alguma coisa* e o *nada*, — relação impossível, porque falta um termo.

Spencer continua a equivocar-se. É verdade que entre *alguma coisa* e o *nada* não pode estabelecer-se uma relação *real*; pois que, para a relação *real*, é necessário que os dois termos, ou *extremos*, sejam entes *reais*, e o *nada* não é ente *real*. Mas é falso que entre *alguma coisa* e o *nada* não possa estabelecer-se uma relação *lógica*; porque, para a relação *lógica*, não é necessário que ambos os extremos sejam *reais*, basta que sejam *lógicos*, e o *nada* é ente *lógico*, porque é uma idéia, embora inteiramente *subjetiva*. Logo, é falso que a *criação* seja *inteiramente* inconcebível: pois, para se conceber, basta que entre *alguma coisa* e o *nada* exista uma relação *lógica*.

b) Ao 2º argumento aplicamos a resposta dada ao 1º. — Só devemos acrescentar que a idéia, que *H. Spencer* faz do *espaço*, é falsa; porque, como provamos, não existiria o espaço, se não existissem os corpos.

c) Respondamos ao 3º argumento. É verdade que o poder criador, de que depende o mundo, não podia *criar-se a si mesmo*, nem ser *produzido por outro poder*; mas é falso que não possa *existir por si*. Se esse poder fosse *mutável* e *contingente*; então não poderia *existir por si*. Mas, sendo, como efetivamente é, *imutável* e *necessário*, pode e deve *existir por si*; — aliás seria inexplicável a existência dos entes mutáveis e contingentes.

Spencer afirma ter *demonstrado* que a *existência por si* é absurda, *seja qual for a natureza* do objeto. Essa afirmação é inexata. O escritor inglês demonstrou que a *existência por si* repugna num ente *mutável*; mas não demonstrou que repugna num ente *imutável*. Na verdade, *Spencer* diz que o ente, que *existisse por si*, não teria começo e por isso, seria medido por um *tempo infinito*; o que é absurdo. Logo, *Spencer* refere-se exclusivamente ao ente *mutável*, porque só esse é medido pelo *tempo*. Se o escritor inglês compreende no seu argumento também o ente *imutável*, engana-se; porque o ente *imutável* não é medido pelo *tempo*, mas pela *eternidade*, e por isso, não se dá aqui o absurdo do *tempo infinito*.

b) Os *positivistas* rejeitam a *criação* da matéria, porque a experiência não pode verificá-la. — Como provamos na Lógica, é falso que uma verdade deva rejeitar-se, só porque não foi verificada pela experiência. Mas se devêssemos (e não devemos, como fica dito) rejeitar a *criação* da matéria, pelo fato de não se poder verificar pela experiência, os positivistas deviam rejeitar a *eternidade da matéria*, porque também a eternidade da matéria não foi verificada pela experiência: visto que a experiência ensina que a matéria existe, mas não diz que é eterna.

c) Os *materialistas* opinam que a nossa doutrina, que explica a *origem do mundo* pela intervenção de um Ser infinito, é *anticientífica*. *Bertauld* diz: "Essa doutrina (dos que admitem o concurso de Deus na origem do mundo) tem um caráter *extracientífico*, que a torna absolutamente inaceitável. O escopo constante da ciência, — escopo de que ela não pode afastar-se sem deixar de ser o que é, — é a explicação da natureza por meio dos agentes naturais; o recurso ao sobrenatural é-lhe proibido".

Os materialistas confundem as ciências *particulares* com a ciência das ciências, que é a *filosofia*. Que o químico, o botânico, o fisiologista, expliquem os fenômenos pela força dos agentes naturais, nada mais justo; pois a sua esfera é limitada. Mas o filósofo, que quere descobrir a causa *suprema*, a causa de todas as causas, deverá procurá-la entre as causas *finitas* e *secundárias*? É evidente que não. Querer explicar a *origem* dos movimentos dos planetas por meio das causas *segundas*, sem recorrer a um Primeiro Motor, é um absurdo, que não só a razão, mas nem a ciência *experimental* pode tolerar. *Newton* diz: "Estes movimentos tão regulares não derivam de causas mecânicas... Essa ordem maravilhosa do sol, dos planetas e dos cometas não pode ser obra senão de um Ser onipotente e inteligente" (*Des principes*). *Faye* acrescenta: "O espírito da ciência consiste em explicar os fenômenos por meio das leis naturais, *enquanto é possível* e em não recorrer à intervenção divina, senão quando o fenômeno não pode ser explicado pelas forças dos agentes criados... É falso que a ciência leva à negação de Deus" (*De l'origine du monde*, p. 7, 10).

d) *Victor Cousin* desvirtua a idéia de *criação*, ainda que aceite a palavra. O escritor francês diz o seguinte: "O homem não tira do *nada* a ação, que ainda não fez, mas que está para fazer, tira-a de si mesmo. Eis o tipo de uma criação: a criação divina é da mesma natureza. Deus, por ser causa, pode criar; e, por ser causa absoluta, não pode deixar de criar; e, criando o universo, não o tira do *nada*, tira-o de si mesmo".

A idéia, que V. Cousin faz da *criação*, é falsa: — 1º) porque admite a necessidade da criação, quando Deus foi libérrimo na produção do mundo; — 2º) porque contém o panteísmo; — 3º) porque a criação realiza-se, quando uma coisa é tirada do *nada*, isto é, quando é produzida na sua *totalidade*, tanto com relação à *matéria*, como em relação à *forma*; e por isso, a ação do homem não é nem pode chamar-se *criação*, porque não é tirada do *nada*, mas de um sujeito preexistente, que é o próprio indivíduo.

f) *Paulo Janet* escreve: "A *criação do nada* é um mistério *incompreensível* que *não queremos afirmar, nem negar*; ela está *fora da ciência*... A ação da causa primeira é e será sempre *incompreensível* para nós".

Estas palavras são a confissão da fraqueza da nossa inteligência diante de certos problemas. Daí se vê o benefício imenso da Revelação divina, que, longe de abater e atrofiar a razão, conforta-a e descobre-lhe verdades, que a razão ou nunca teria descoberto, ou teria descoberto só depois de muito tempo, com muita incerteza, e misturadas com erros. A história da filosofia fala claramente. Mas P. Janet protestou que prefere a liberdade do erro à *escravidão* da verdade! (*Révue de Deux Mondes*, 15 Mai 1899). — Negamos, porém, que a *criação* seja *inteiramente* incompreensível; porque se a ação da Causa Primeira é incompreensível com relação à sua *natureza*, que por se identificar com a essência divina, é infinita: não é incompreensível com relação à sua *existência*; pois que basta a consideração do mundo finito para admitirmos e *existência* do ato criador.

*

Felizmente os melhores naturalistas e alguns dos mais insuspeitos escritores aceitam a *criação* como a única explicação racional da existência do mundo. Limitamo-nos a citar as palavras de *Cauchy*, Van *Benedeu*, *Faye*, *Carpenter*, *Hirn* e dos próprios incrédulos *Voltaire* e *d'Alembert*.

Cauchy, o imortal matemático, diz: "A matéria não é eterna. Se a sagrada Escritura não nos tivesse revelado claramente essa verdade no primeiro e mais antigo dos livros, deveríamos professá-la enquanto *naturalistas*" (*Leçon de physique générale*).

Van Beneden, professor na Universidade de Louvain, escreve: "O Sumo Artífice concebeu a obra da criação; concebê-la e criá-la foi uma coisa só; cada parte dela é a execução do pensamento divino, realizado no tempo e no espaço. Quanto mais nos adiantamos no conhecimento da natureza, como diz Oswald Heer no seu *Mundo primitivo*, mais firme é a nossa convicção de que a fé num Deus criador, onipotente e infinitamente sábio, que segundo um plano eterno formou o céu e a terra, é a única que pode resolver os enigmas da natureza inferior e superior. Levantemos embora, estátuas aos homens beneméritos e sábios, mas não nos esqueçamos do quanto devemos Àquele que resumiu tantas maravilhas num grãozinho de areia, e um mundo de prodígios numa gota d'agua" (*Bevue Scientifique*, 1879, p. 745).

Faye, o grande astrônomo, assim se exprime: "Além dos objetos materiais, além do nosso corpo, além dos astros brilhantes, há uma coisa — a inteligência, o pensamento. E, como a nossa inteligência não se fez a si mesma, é necessário admitir uma inteligência superior, de que derive a nossa. Então, quanto mais elevado for o conceito que nós fizermos dessa inteligência superior, tanto mais nos aproximaremos da verdade. Não corremos perigo de nos enganarmos, considerando essa inteligência como autora de todas as coisas, e referindo a ela os esplendores do firmamento, que despertaram o nosso pensamento. Assim entendemos e abraçamos com prontidão de vontade a fórmula tradicional: *Deus, Pai todo-poderoso. Criador do céu e da terra*" (*L'origine du monde*).

Carpenter, seguindo *John Herschel*, escreve: "É tão absurdo e ilógico pretender que no mundo não há lugar para um Deus, que crie e dirija as forças, como é absurdo e ilógico pretender que no homem não há lugar para um espírito consciente" (*Revue des Cours Scientifiques*, 17 avril 1880).

31. O mundo foi criado segundo os arquétipos divinos. — Todo o efeito, produzido por uma causa inteligente, é produzido segundo um arquétipo ou exemplar, quer esse arquétipo tenha sido inteiramente concebido pela mesma causa, quer se encontre de algum modo fora dela: pois, se não houvesse um determinado modelo na inteligência do artífice, não poderia haver uma forma determinada na obra desse artífice. Ora, o mundo é efeito de Deus, Causa inteligentíssima, que, na contemplação da sua essência, absolutamente infinita e diversamente imitável, concebe infinitos e diversos arquétipos de coisas possíveis. Logo, o mundo foi criado segundo os arquétipos divinos. — Por isso, as coisas criadas podem dizer-se e são semelhantes a Deus, enquanto reproduzem, em tantos e tão vários modos, os arquétipos da inteligência divina, que são outras tantas imitações, ainda que deficientes, da única Essência infinita.[1]

Hirn repete: "Todo o conjunto do universo não pode explicar-se senão pelo intervento de uma vontade livre, anterior a todo o fenômeno, capaz, não só (como se tem dito muitas vezes) de mandar nos elementos, — o homem também manda neles numa certa medida, — mas capaz de dar a esses elementos o ser com todas as propriedades e qualidades, que possuem. *A realidade deste intervento aparece-nos como uma verdade matemática. Tal afirmação pode ser considerada como a última palavra da ciência moderna para todo o espírito reto e independente*" (*La Vie future et la Science*).

Voltaire dizia: "Estou convencido de que o universo não comunicou a existência a si mesmo, e de que reina nele uma arte infinita. Por isso, aceito a idéia de um artífice único, de um supremo Senhor, que a seita dos epicureus despreza. Esse soberano Senhor da natureza *criou* a matéria, pois o nada não tem propriedade, o nada nada faz. Conheço que a universalidade das coisas recebeu o ser de um Deus, único em si mesmo e autor de toda a máquina mundana. Foi Ele quem dispôs tudo segundo as leis naturais, que são o resultado da sua sabedoria e do seu poder" (t. XLVI, p. 248). E noutro lugar: "O homem pode ordenar, dividir, contar, pensar, medir; mas não pode criar! Só o Ente necessário, o Ente que existe eternamente por si, é capaz de criar. Confessemos que existe um Ser sumo, necessário, incompreensível, que nos criou" (t. LVIII, p. 153).

D'Alembert: "A *criação* é uma verdade ensinada pela razão, uma consequência necessária da existência do Primeiro Ente" (*De l'abus de la crit.*).

1 Cfr. S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 3). — Desse modo, as criaturas, embora não possam dizer-se nem ser semelhantes a Deus pela específica semelhança da natureza, são como dizemos no texto semelhantes a Deus, enquanto reproduzem em si mesmas os arquétipos da inteligência divina; assim um edifício material é semelhante ao edifício existente na inteligência do artista. — Portanto, assim como as palavras, formadas pelo homem, são sinais dos seus conhecimentos intelectuais, assim também

32. O fim universal do mundo é Deus. — O fim *universal* do mundo deve ser um bem *universal*, assim como o fim *particular* de uma criatura é um bem *particular*; porque o fim consiste no bem. Ora, o bem *universal*, sendo bem *por essência*, não pode ser um bem criado, que é bem *particular*, mas deve ser o bem incriado e extrínseco ao mundo — Deus. Logo, o fim *universal* do mundo é Deus. — Todas as criaturas tendem para Deus, não enquanto Lhe acrescentam alguma perfeição, mas enquanto Lhe são de algum modo semelhantes.[1]

---

as criaturas, produzidas por Deus, são sinais da sua sabedoria infinita. "Sicut voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae eius" (*Sum. Th.*, p. III, q. 12, a. 3 ad 2). — O dever do homem é o de considerar as coisas criadas e de se elevar, por essa consideração, ao conhecimento da infinita perfeição do Criador. Será inadequado esse conhecimento, é certo; mas será suficientemente eficaz para desapegar o nosso coração de todas as criaturas e obrigá-lo a colocar todos os seus afetos no sumo e infinito Bem.

1 Deus não só é causa *eficiente* e *exemplar* do mundo, mas é também a sua causa *final*. — Deus, infinitamente sapiente, deve ter tido um *fim*, na criação do mundo. Para que, pois, criou Deus o mundo? A pergunta pode ter um dúplice sentido, e pode resolver-se nas duas seguintes: — 1ª) Qual foi a *razão*, o *motivo*, que levou Deus a criar o mundo? — 2ª) Qual é o *fim*, que Deus determinou ou prescreveu à sua obra? — Porquanto, há um dúplice fim: o fim do *agente*, que é uma coisa *subjetiva*, e o fim da *obra*, que é uma coisa *objetiva*.

Se a pergunta se refere *ao fim do agente*, isto é, à *razão*, ao *motivo* que levou Deus a criar o mundo, devemos dizer que essa razão é, única e exclusivamente, a *Bondade divina*. Deus ama tanto a sua Bondade, que deseja comunicá-la a outros. Diz S. Tomás: "Ex cuius (divinae Bonitatis) amore est, quod Deus eam comunicare vult" (*De pot.*, q. 3, a. 15 ad 14). Ser absolutamente independente, Deus não quere e não pode querer coisa alguma fora de si mesmo, senão pela sua Bondade. — Mas Deus comunica a sua Bondade, não enquanto essa comunicação possa acrescentar-lhe alguma perfeição, mas enquanto essa comunicação convém muito à índole benfazeja da sua natureza. Escreve S. Tomás: "Deus, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actionae aliquid *acquirat*, sed quasi sua actione aliquid largiatur; quia non est *in potentia*, ut aliquid *acquirere possit*, sed solum in *actu perfecto*, ex quo *potest aliquid elargiri*" (*C. Gent.*, III, 18; cfr. *C. Gent.*, I, 93).

Se a pergunta se refere *ao fim da obra*, devemos responder que Deus prescreve ao mundo inteiro e a cada uma das criaturas o fim conveniente e proporcionado; visto que todo o artífice propõe um fim à própria obra. — Esse fim pode considerar-se primeiramente em cada uma das criaturas. Cada criatura tende para o seu ato, para a sua perfeição; e todo o ato, toda a perfeição é um *bem*, e por isso, é um *fim*. Em segundo lugar, as criaturas inferiores ou menos nobres tendem para as criaturas superiores ou mais nobres, enquanto o fim das inferiores é o de servir às superiores; assim os corpos

elementares servem aos mistos, os mistos aos vegetais, os vegetais aos animais, e todas as criaturas inferiores ao homem, servem ao próprio homem. — Além disso, todas e cada uma das criaturas tendem e concorrem para a perfeição do universo, enquanto o fim de cada criatura conspira, harmônica e constantemente, para o fim do mundo inteiro; daí a maravilhosa ordem cósmica. — Finalmente, o universo, com todas e cada uma das suas partes, tende para Deus, como para o seu fim universal e último (*Sum. Th.*, p. I, q. 65, a. 2). — O S. Doutor prova essa verdade — que todas as coisas tendem para Deus, como para o seu fim universal e último — em vários lugares das suas obras, sobretudo no III livro *contra Gentes*, cap. 17.

Deus é o *fim* de todas as coisas; mas nem todas tendem para Ele do mesmo modo. Diz o Angélico: "Deus est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum" (*C. Gent.*, III, 18). — As criaturas *irracionais* tendem para Deus, enquanto lhe são *semelhantes pela forma*, de que são constituídas e que é uma *semelhança*, ainda que deficientíssima, da perfeição divina. De fato, toda a participação do bem é uma participação da semelhança divina; visto que Deus é a própria Bondade, e todo o bem criado deriva dela (*C. Gent.*, III, 19). — As criaturas *racionais* tendem para Deus, enquanto lhe são *semelhantes* — não só pela *forma*, que é mais nobre que a dos irracionais, — mas também, e sobretudo, pelo *conhecimento*, que é uma obra de *assimilação*, e pelo *amor*, que *transforma* o amante no objeto amado. (*De Ver.*, q. 5, a. 6 ad 4).

De onde resulta que o *fim*, proposto ao mundo inteiro, é a *manifestação* das infinitas perfeições de Deus. Porquanto, todas as *coisas* criadas, pelo fato de participarem da semelhança divina, exprimem naturalmente em si mesmas a excelência e a grandeza do Criador e revelam, nas suas várias e deficientes perfeições, as inefáveis e infinitas perfeições de Deus, sobretudo a Sapiência, a Beleza, a Bondade, a Onipotência. Tal manifestação e revelação é percebida pelas criaturas *racionais*, e estas dão ao Criador a *glória*, que Lhe é devida. Por isso, podemos também dizer que o fim, proposto ao mundo, é, em última análise, a *glória divina*. A S. Igreja assim o definiu no Concílio Vaticano com as seguintes palavras: "*Si quis mundum ad Dei gloriam, conditum esse negaverit, anathema sit*". — A *glória*, que a Deus reverte pela manifestação das suas perfeições adoráveis, é *extrínseca* em relação a Deus, pois consiste no *conhecimento*, que as criaturas racionais têm das perfeições de Deus, e no *louvor*, que por isso, Lhe tributam, e distingue-se da *glória intrínseca*, a qual consiste no *conhecimento* e no *amor*, que Deus tem de si mesmo e a si mesmo, — conhecimento e amor, que iguala a grandeza e o mérito do objeto conhecido e amado.

É, pois, gravíssimo o erro de *Kant*, de *Arhens*, e de outros, quando dizem que o *homem é para o homem, e todas as coisas são para o homem*. O homem é para Deus, porque só Deus, Bem infinito, pode saciar as infinitas aspirações da nossa alma. As outras criaturas — são para o homem, como para o seu fim *próximo* e *secundário*, enquanto, como dissemos, servem ao homem, — mas são para Deus, como para o seu fim *último* e *principal*, enquanto manifestam ao homem as perfeições divinas, e no homem oferecem ao Criador a homenagem da adoração e do reconhecimento.

Do exposto resulta claramente que Deus Nosso Senhor, foi absolutamente *livre* na criação do mundo. No lugar competente, trataremos dessa verdade com o devido

33. Corolário. — Encontra-se na criação uma tríplice *causalidade* (*eficiente*, *exemplar* e *final*), e por isso, — uma tríplice *unidade* (de *origem*, de *execução* e de *fim*), — uma tríplice *manifestação* (da *potência*, da *sapiência* e da *bondade* de Deus), — uma tríplice *consequência moral* (o dever, para a criatura, de se *sujeitar* a Deus, de o *conhecer* e de o *amar*).[1]

ARTIGO VI
Duração do mundo

34. Duração do mundo. — A *duração* do mundo pode considerar-se no seu *começo*, no seu *meio* e no seu *termo*. — Daí a razão de tratar — da *antiguidade* do mundo, — da sua *formação* e *conservação*, — e do seu *destino*.

35. Não era necessário que o mundo fosse criado por Deus desde a eternidade. — Se era necessário que o mundo fosse criado por Deus *desde a eternidade*, tal necessidade devia dar-se — ou da parte do mundo, — ou da parte de Deus. Ora, — não podia dar-se de parte do mundo, porque esse é *contingente*, e um ente *contingente* não exige por si a *existência*, muito menos uma existência *eterna*; — nem podia

---

desenvolvimento. Aqui faremos uma simples observação. Deus foi *livre* na criação do mundo: porque a criação não era exigida — nem pela Essência do próprio Deus, — nem pela essência do mundo. Não era exigida pela Essência de Deus; porque Deus é um *oceano* infinito de perfeições, e, para ser felicíssimo, não precisa de nenhum bem criado. Não era exigida pela essência do mundo; porque o mundo é contingente, e por isso, indiferente tanto para a existência, como para a não-existência. Logo, Deus foi livre na criação do mundo (*C. Gent.*, II, 23, 30, 31, 32).

1 Esse *corolário* resulta da tríplice conclusão — que Deus é a causa *eficiente*, *exemplar* e *final* do mundo. Sendo Deus a causa *eficiente* do mundo, deve haver — uma *unidade de origem* em relação às coisas criadas, — uma *manifestação* da *Onipotência* divina, — uma *absoluta dependência* da criatura racional com relação ao Criador. — Sendo Deus causa *exemplar* do mundo, deve haver — uma *unidade* de *execução* na produção das coisas, — uma *manifestação* da *Sapiência* divina, — uma *obrigação*, da parte da criatura racional, de se elevar ao *conhecimento* de Deus. — Sendo Deus a causa *final* do mundo, deve haver — uma *unidade* nos *fins* das criaturas, — uma *manifestação* da *Bondade* divina, que tudo atrai para si, — um *dever* da parte da criatura racional, de *amar* a Deus sobre todas as coisas e de amar todas as coisas por Deus.

dar-se da parte de Deus, porque Deus, sendo causa *livre* do mundo, não só não tinha *necessidade* de o criar desde a eternidade, mas nem de o criar no tempo. Logo, não era necessário que o mundo fosse criado por Deus *desde a eternidade*.[1]

1 *Aristóteles* opinou que o mundo foi criado desde a eternidade, e por isso, é eterno, e fundou essa sua opinião no princípio que o *motor imóvel produz um movimento eterno*. — O mesmo erro sustentaram os filósofos pagãos, que admitiram a eternidade absoluta e imparticipada da matéria e a fatal evolução das coisas. — Nos tempos mais recentes, alguns racionalistas, como *Robinet, Saisset, Cousin*, embora não negassem o fato da criação, afirmaram, contudo, — que Deus criou o mundo por *necessidade da sua natureza* — ou por um *ato necessário da sua vontade*, e que por isso, o mundo não teve princípio, mas é eterno, como eterno é Deus.

Como dizemos no texto, a criação do mundo *desde a eternidade* não era exigida — nem pela causa *intrínseca*, que é o próprio mundo, — nem pela causa *extrínseca*, que é Deus. — Não era exigida pela causa *intrínseca*. Na verdade, o mundo, como provamos, é essencialmente *contingente*, e por isso, a sua natureza não exige uma duração *eterna*, pois o ente, que exige por si uma duração *eterna*, é um ente *necessário*. Portanto, os que atribuem ao mundo a *exigência* de uma duração *eterna*, ou devem dizer que o mundo é *necessário*, e não *contingente*, ou, se admitem que o mundo é *contingente*, admitem uma coisa contraditória: que o mundo é, ao mesmo tempo *contingente* e *não-contingente*. — Nem era exigida pela causa *extrínseca*. Porquanto, essa exigência dar-se-ia, porque Deus, criando o mundo, operou — ou por *necessidade de natureza*, — ou por um ato *necessário* da sua *vontade*. Ora, nenhuma destas hipóteses pode admitir-se. Não pode admitir-se a primeira; porque Deus, sendo essencialmente inteligente, opera, não por *necessidade* da sua natureza, mas pela sua inteligência e pela sua vontade, e vontade *livre* (*C. Gent.*, II, 23). Não pode admitir-se a segunda; porque a vontade não tende *necessariamente* senão para as coisas, que se relacionam *necessariamente* com o fim último; mas Deus não precisa de coisa alguma criada para ser infinitamente bem-aventurado (*C. Gent.*, I, 81). A Igreja, no Concílio Vaticano, promulgou o seguinte cânon: "Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario (mundum) creasse, quam necessario amat seipsum, anathema sit". Para a solução das dificuldades, apresentamos alguns critérios.

1º) A operação de um agente só produz *necessariamente* o efeito, — ou quando esse agente opera por *necessidade* da sua natureza, isto é, quando é determinado à operação pela sua forma *natural*, — ou quando, ainda que opere pela inteligência e pela vontade; e por isso, por uma forma *intelectual*, todavia a sua operação é distinta da sua essência e da sua potência, porque, nesse caso, a operação é *formalmente transeunte*, e não se concebe uma operação dessa espécie, que não produza algum efeito. — Se, porém, o agente é *voluntário* e a sua operação se identifica com o seu ser, nesse caso, a operação é só *eminente* ou *virtualmente transeunte*, e, posta a operação o efeito segue-se ou deixa de se seguir, conforme o beneplácito da vontade. Por isso, embora a operação da Causa primeira seja *eterna*, não pode concluir-se que seja *eterno* o efeito, por ela produzido. (*C. Gent.* II, 35).

36. O mundo foi criado por Deus no tempo.

a) Um fato, atestado pela comum tradição dos povos e pelos mais antigos monumentos históricos, deve ser admitido, sobretudo quando não há razão alguma em contrário. Ora, a criação do mundo *no tempo* é um fato atestado pela comum tradição dos povos e pelos mais antigos monumentos históricos, e não é impugnado por nenhuma razão plausível. Logo, o mundo foi criado por Deus *no tempo*.

b) O mundo terá sido criado por Deus *no tempo*, se os seres, que compõem, tiverem tido um começo. Ora, todos os seres, que compõem o mundo, tiveram um começo; porque os seres vivos — os vegetais, os animais, os homens — não existiram sempre (como demonstram as descobertas geológicas), nem teria tido razão de existir sempre a matéria, que, sem a criatura racional, não pode alcançar o seu fim, — a manifestação da glória de Deus. Logo, o mundo foi criado por Deus *no tempo*.[1]

2º) Posta uma causa *suficiente*, segue-se o respectivo efeito, mas o efeito *próprio* dessa causa. Ora, o efeito *próprio* da Causa primeira, infinitamente perfeita, é tal que pode seguir-se e deixar de se seguir, pode seguir-se neste ou naquele tempo, conforme o beneplácito da mesma Causa. Se, posto o ato *livre* da vontade de Deus, o efeito não se seguisse *livremente* e no tempo determinado por Deus, mas se seguisse *necessariamente* e desde a eternidade, tal efeito não seria *próprio* da Causa primeira. (*C. Gent.*, l. c.).

3º) Deus é Bondade infinita. Sendo Deus Bondade infinita, segue-se que Ele deve comunicar-se, *necessariamente* e desde a eternidade, *na sua própria essência*, — comunicação, que dá lugar às processões divinas; — mas não se segue que deva comunicar-se, *necessariamente* e desde a eternidade, fora da *sua essência*. E não se segue essa conclusão, por isso, mesmo que Deus é Bondade infinita; pois uma bondade, que não tem a liberdade de comunicar a própria perfeição se quiser e quando quiser, não é, e não pode ser infinita. Por isso, quando se diz que o sumo Bem tende a comunicar-se, mesmo fora de si mesmo (*Summum Bonum est diffusivum sui*), não deve entender-se que Ele *deva,* mas que *possa* comunicar-se, se, e quando quiser (Cf. *C. Gent.*, II, 32-27). — Lembramos que, quando dizemos que o bem tende a comunicar-se (*bonum est diffusivum sui*), não nos referimos, propriamente, ao bem, enquanto é causa *eficiente*, mas enquanto é causa *final*, comunicando o desejo de si mesmo e movendo o apetite dos outros, e por isso, enquanto é coisa desejável (*Sum. Th.* p. I, q. 5, a. 4 ad 2).

1 Não era necessário que o mundo fosse criado *desde a eternidade*, e efetivamente não foi criado *desde a eternidade*, mas *no tempo*. Estas duas proposições — *o mundo foi criado desde a eternidade* — *o mundo foi criado no tempo* — são *contraditórias*; de modo que, se se demonstra verdadeira a primeira, se demonstra conseqüentemente falsa a segunda, e vice-versa. — Mas devemos explicar o diverso sentido das duas proposições. Se o mundo tivesse sido criado *desde a eternidade*, *ab aetemo*, o mundo seria

posterior ao Criador na ordem *da natureza*, (porque o efeito é *naturalmente* posterior à causa), mas não seria posterior na ordem *da duração*, enquanto a sua duração não teria tido começo, seria coeterno com o próprio Deus; e por isso, nessa sua duração não haveria um *primeiro* movimento, nem um *primeiro* ano, nem um *primeiro* mês, nem um *primeiro* dia. Todavia essa eternidade do mundo seria sempre participada, imperfeita, e por isso, infinitamente inferior à de Deus. — Se o mundo foi criado *no tempo*, *in tempore*, o mundo é posterior a Deus não só na ordem da *natureza*, mas também na da *duração*, enquanto a sua duração teve um começo, e por isso, nessa sua duração há um *primeiro* movimento, e, partindo desse primeiro movimento, podemos computar o número dos anos, dos meses, dos dias, decorridos até hoje. — Como também, se o mundo tivesse sido criado desde a eternidade, haveria certamente uma sucessão nos seus movimentos; mas essa sucessão não constituiria propriamente o *tempo*; porque o *tempo* supõe um *anterior* e um *posterior* na sucessão ou no movimento (como dissemos, o tempo é *numerus motus secundum prius et posterius*); ora, numa série, que não tem começo, não pode haver um *anterior*, um *primeiro*. A inteligência poderia encontrar a razão de *tempo* numa parte dessa série, limitada por um *anterior* e um *posterior*, fechada por duas unidades ou por dois termos: mas seria sempre uma coisa subjetiva e não poderia aplicar-se a toda a série. Se, porém, o mundo foi criado *no tempo*, então temos uma sucessão ou série de movimentos, em que há um *anterior* e um *posterior*, — sucessão que constitui propriamente o *tempo*. — Portanto, quando afirmamos que o mundo foi criado *no tempo*, entendemos que o mundo não é coevo com a eternidade, que não existiu sempre, que teve um começo, que teria podido ser mais antigo do que efetivamente é. — Mas, dizendo que o mundo foi criado *no tempo*, não deve entender-se que o mundo foi criado, quando já existia o *tempo*. O *tempo*, como dissemos, importa essencialmente uma sucessão, um movimento, e não há sucessão, não há movimento, sem as coisas, que se sucedam ou se movam. Logo, o *tempo* não existia antes da criação, mas foi ele criado, quando foram criadas as coisas, que se movem ou se sucedem. O *tempo* foi *cocriado* com o *mundo*. Por isso, com maior propriedade de expressão, dizemos que o mundo foi criado *com* o tempo. Escreve S. Agostinho: "Procul dubio non est mundus factus *in* tempore, sed *cum* tempore" (*De Civ. Dei*, lib. XI: c. 6; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 46, a 3 ad 1).

No texto, aduzimos dois argumentos para provar a criação do mundo *no* tempo, ou *com* o tempo: um baseado na tradição e na história de todos os povos, outro deduzido dos caracteres do próprio mundo. — Em relação ao primeiro argumento, não pode haver dúvidas. *Moisés* narra e descreve minuciosamente, no livro do *Gênesis*, a criação do mundo, feita no tempo. Ora, *Moisés*, embora se prescinda da sua qualidade de escritor divinamente inspirado, é um historiador superior a toda a exceção e merece pleníssima confiança. Na verdade, ele é anterior a todos os escritores profanos e viveu num tempo, em que podia, com facilidade e sem erro, descobrir e conhecer a tradição primitiva, a qual deve a sua origem à Revelação divina, feita ao primeiro homem, transmitida por ele aos seus descendentes e conservada intata no povo *hebreu*. De fato, quando nasceu *Moisés*, ainda viviam os que tinham conhecido o patriarca *Jacó*, ou, pelos menos, os filhos dele. *Jacó* veio à luz, quando ainda vivia *Abraão*. Este pôde falar com *Sem*, filho de *Noé*, e *Noé* com *Matusalém*, coevo de *Adão*.

— Concordam com *Moisés* os escritores profanos, que referem as tradições dos outros povos. Assim, *Diodoro Siculo* e *Diógenes Laércio* referem as tradições dos *Egípcios*; *Sanconiatão*, as dos *Fenícios*; *Beroso*, as dos *Caldeus*; *Emero* e *Hesíodo*, as dos outros povos *orientais*, que foram sempre considerados como povos primitivos. O próprio *Aristóteles* teve de confessar que todos os filósofos anteriores tinham atribuído ao mundo uma origem e relativamente recente (*De coelo et mundo*, l. I, c. X). Não pode negar-se que as tradições desses povos antigos divergem quanto à maior ou menor antiguidade do mundo e contêm muitas fábulas, mas deve admitir-se que todas concordam na substância, isto é, em afirmar a criação do mundo no tempo. Ora, esse consenso unânime dos povos só pode ter tido por causa uma tradição antiga, superior a toda a dúvida. — O segundo argumento, que se funda nos caracteres do próprio mundo, não deixa de ter a sua força. Se olharmos para os seres, de que é composto o mundo, veremos que nenhum deles é eterno, mas que todos têm uma origem relativamente recente. A *geologia* mostra-nos o passado num livro, cujas folhas são os estratos ou as camadas terrestres, que conservam os restos (*fósseis*) de uma imensa multidão de seres. Na camada superior, isto é, mais próxima de nós, encontram-se os restos do homem; na camada imediatamente inferior, os restos dos quadrúpedes; mais abaixo, vestígios de peixes, répteis, moluscos, e depois as plantas. Disto se conclui que os primeiros seres, que viveram, foram os mais imperfeitos: primeiramente as plantas, depois os animais, e finalmente o homem, que, segundo as mais seguras descobertas, tem uma origem não anterior aos 10.000 anos.

Se não foram criados desde a eternidade os seres vivos — as plantas, os animais, o homem, — pode e deve dizer-se que nem o foi a matéria. Para que teria Deus produzido a matéria desde a eternidade, e o homem só no tempo, quando a matéria não pode manifestar a glória de Deus, se não existe a criatura racional, — manifestação, que é o fim último da ação divina? O mundo sem o homem não tem razão de ser (Cf. Stoppani, *Acqua e aria*, conf. l, n. 11). Tudo, pois, leva à conclusão, que o mundo não foi criado desde a eternidade, mas no tempo. — Não apresentamos, em favor da nossa tese, um argumento de natureza *metafísica*, que, se é aduzido por alguns escritores, é considerado por outros destituído de força demonstrativa.

Analisando os dois argumentos, aduzidos para provar o fato da criação do mundo *no tempo*, vemos — que o primeiro, relativo à tradição de todos os povos, se funda na Revelação primitiva, feita ao primeiro homem e por ele transmitida aos seus descendentes, — e que o segundo, relativo aos caracteres do próprio mundo, é apenas provável, pelo menos quanto à criação da matéria no tempo, pois não repugna que Deus tivesse criado as plantas, os animais, o homem *no tempo*, e a matéria *desde a eternidade*. Tudo isto indica que a criação do mundo *no tempo*, pelo menos enquanto importa a massa primitiva, não pode ser evidentemente, demonstrada pela razão, mas só pela Revelação sobrenatural. Escreve S. Tomás: "Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest" (*Sum. Th.*, p. I, q. 46, a. 2). — Outros argumentos, de natureza *metafísica* ou *física*, são aduzidos para provar a criação do mundo *no tempo*. Mas alguns, especialmente os *metafísicos*, foram julgados apenas *prováveis* pelo Angélico Doutor (*C. Gent.*, II, 38);

outros, especialmente os *físicos* (que nós também reproduzimos), não são reconhecidos *concludentes* por todos os homens de ciência. Nesse caso, o escritor cristão pode repetir as palavras do nosso Santo: "Maneant igitur ipsi in rationibus, quas putant suficere; mihi autem solummodo sufficit fides Christi".

Portanto essa verdade — o *mundo foi criado no tempo — é revelada* e *é dogma de fé. — É revelada.* Lê-se no Gênesis, que é livro inspirado por Deus: "*In principio* creavit Deus coelum et terram" (I, 1). Estas palavras significam que o mundo teve um *princípio*: que Deus criou o céu e a terra no começo das coisas. O mesmo se afirma noutros lugares da S. Escritura (*Prov.*, VIII, 22 sq.; *Joan.*, XVII, 5; *Eph.*, I, 4). — *É dogma de fé*, definido no Concílio *Lateranense* IV e confirmado no Concílio *Vaticano*. Diz o Conc. *Lateranense*: "Firmiter credimus... quod unus solus est verus Deus, qui sua omnipotenti virtute, *simul ab initio temporis*, utramque de nihilo condidit criaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam" (Tit. *De Summa Trinit. et Fide Cat.*). Quando a Igreja diz que as criaturas foram criadas no *princípio do tempo*, claramente denota que o tempo não existia antes da criação do mundo, mas que o mundo foi criado *com* o tempo, ou que o tempo foi cocriado com o mundo. Por isso, como diz S. Tomás, Deus é anterior ao mundo, — não na duração do tempo, — mas na duração da eternidade; porque o ser divino não é com mensurado pelo tempo, mas pela eternidade. — Antes da criação do mundo não houve tempo *real*, mas só *imaginário* (*De Pot.*, q. 3, a. 17 ad 20); *Sum. Th.*, p. I, q. 46, a. 1 ad 8). Como também adverte o Angélico, o que no tempo é *atual*, ou existente *em ato*, é apenas um *instante indivisível*, — o *nunc praesens*. Esse instante não constitui propriamente o tempo, mas é o limite entre o tempo passado e o futuro, assim como o ponto na linha é o limite entre a parte precedente e a seguinte. Por isso, quando o mundo foi criado, houve um *instante*, um *nunc*, que foi o limite entre o passado *possível* e o futuro *real*, assim como o ponto, porque principia a linha, é o limite entre a linha *possível* por um lado e a linha *real* por outro, e daquele ponto começa a linha *real*. O divisível não pode ser constituído pelo indivisível, mas pode principiar por ele (*Sum. Th.*, p. I, q. 46, a. 3 ad 3).

O mundo, pois, teve começo. Entre esse começo e o tempo presente existe um número *determinado* de séculos. E como calcular esse número? A terra, como está hoje formada, conta muitíssimos séculos. Mas a matéria, de que é composto o nosso globo, é um ponto pequeno em relação a toda a massa criada, e existia desde séculos inumeráveis. — A terra, segundo a teoria de *Laplace*, de que nos ocuparemos daqui a pouco, é um *fragmento*, que se destacou do sol. Mas, antes disso, quantos séculos, terão decorrido? — O sol é pequeno em relação a toda a massa. Existe um número grandíssimo de outros sóis, maiores que o nosso. Quantos séculos terão passado antes da formação desses sóis? A *astronomia* não responde a estes quesitos, nem tem critérios para isso. Agora medimos o tempo pela *rotação* e pela *translação* da terra; porque o dia é o tempo que a terra gasta para realizar o movimento de *rotação* sobre o seu eixo, e o ano é o tempo que a terra gasta para realizar o seu movimento de *translação* em volta do sol. Mas, antes da formação da terra, não havia dias nem anos. Se disséssemos que o tempo, que decorreu entre a criação da matéria e o presente, corresponde a

37. O mundo foi formado por Deus. — O mundo terá sido *formado* por Deus, se Ele produziu a *matéria*, se a dotou de *força* e de *movimento*, e se estabeleceu a *ordem*, que resplandece no universo. Ora, foi Deus, e só Ele, quem produziu a *matéria*, — e a dotou de *força* e de *movimento*, e estabeleceu a *ordem*, que resplandece no universo. Logo, o mundo foi *formado* por Deus. — Deus, nosso Senhor, podia na *formação* do mundo, — ou empregar, *única* e *exclusivamente*, a sua virtude ou energia onipotente, como tinha feito na criação, e dispor a matéria sem o concurso dos agentes criados, — ou servir-se também de forças dos mesmos agentes criados, como de causas secundárias e subordinadas.[1]

---

muitos milhões de milhões de anos e de séculos, talvez nos não aproximássemos da realidade. E, todavia, esse número de anos e de séculos, que nos enche de espanto, é quase um nada em comparação da eternidade!

*

O mundo foi efetivamente criado *no tempo*; mas *podia* ele ter sido criado *na eternidade*? — Eis uma questão, discutida, há séculos, pelos maiores filósofos e sempre resolvida em sentido oposto. *Santo Tomás, Durando, Caetano, Suarez, Wolf*, e outros escolásticos, embora, quanto ao *fato*, propugnem a criação do mundo *no tempo*, contudo, quanto à possibilidade, sustentam que não pode demonstrar-se *com evidência* a *repugnância* da sua produção *desde a eternidade*. Pelo contrário, *S. Anselmo, Toledo*, e muitos modernos, afirmam que a *criação eterna* do mundo encerra uma contradição, e por isso, não é possível. O Angélico Doutor não diz que a *possibilidade da criação eterna* do mundo se demonstra *com evidência*, mas afirma que não se demonstra com *evidência a impossibilidade* ou *repugnância* da mesma criação, enquanto os argumentos aduzidos pelos adversários não são concludentes, apodíticos, embora não sejam destituídos de uma certa *probabilidade* (Cf. *C. Gent.*, II, 38).

Seguimos, também nesse ponto, a S. Tomás. O nosso Doutor, afirmando que a impossibilidade ou repugnância da criação eterna do mundo não é demonstrada *com evidência*, enunciou uma grande verdade. Os argumentos, que negam a possibilidade da criação eterna, tanto antigos como modernos (estes são novas edições dos outros), são *prováveis*, mas não *concludentes*. Sustentar, como fazem alguns, que a repugnância da criação eterna é *evidente*, é temeridade. A estes diremos com S. Tomás: "Se repugna evidentemente a criação eterna, é pasmoso que Agostinho e nobilíssimos filósofos não tenham visto tal repugnância!" (*De aetern. mundi*).

1 O mundo foi criado por Deus. Seja qual for a conclusão acerca da *possibilidade* da criação *eterna*, todos reconhecem a *conveniência* da criação *no tempo*. A criação *no tempo* põe no maior relevo duas grandes verdades: que Deus foi soberanamente *livre* em ordem à criação, e que Ele é inteiramente *distinto* do mundo. — O mundo não só foi *criado*, mas também foi *formado* por Deus. A *criação* é uma coisa distinta da *formação*, e anterior a esta, pelo menos quanto à natureza. O mundo — foi criado, quando foi

38. Foi conveniente que Deus, na formação de mundo, se servisse das forças dos agentes criados. — É *conveniente* para Deus tudo o que manifesta, de algum modo, as suas perfeições adoráveis. Ora, o emprego das forças dos agentes criados manifesta a *sabedoria*, a *bondade* e o *poder* de Deus. Manifesta a *sabedoria*; porque demonstra que todas as criaturas são úteis e que Deus se serve delas na medida da aptidão de cada uma. Manifesta a *bondade*; porque é próprio da bondade comunicar aos outros as próprias perfeições, sobretudo à perfeição de *causalidade*. Manifesta o *poder*; porque é indício de grande força o emprego de meios simples e por si ineficazes para efeitos complexos e grandiosos. Logo, foi conveniente que Deus, na formação do mundo, se servisse das forças dos agentes criados.[1]

---

produzida do *nada* a matéria, de que é composto, — e foi formado, quando a matéria recebeu a disposição, em que hoje se encontra. — A matéria não podia ser criada sem a forma *substancial* e *elementar*; mas *substancial* e *elementarmente* formada, podia ainda considerar-se *informe* em relação às formas *superiores*, próprias dos corpos *mistos*, e em relação às formas *acidentais*. Por isso, a informação da matéria pela forma *substancial* e *elementar* é *posterior* à produção da própria matéria só quanto à *natureza* (pois a forma é produzida da matéria e na matéria), ao passo que a informação da matéria pelas formas *superiores* e *acidentais* é posterior à produção dela quanto à *natureza* e ao *tempo*.

1 Deus, assim como na *criação* do mundo, assim também na *formação* dele podia empregar, *única* e *exclusivamente*, a sua virtude infinita. Podia; mas, na sua Sabedoria e Bondade, quiz servir-se das forças dos agentes criados, que, na qualidade de *causas subordinadas*, cooperassem para a produção da maravilhosa ordem cósmica. — Dizemos — na qualidade de *causas subordinadas*. Porquanto, os agentes criados não poderiam concorrer para uma obra tão grandiosa, qual é a formação do mundo se não tivessem recebido de Deus o ser, a energia, o impulso e a direção para operarem em conformidade com o plano modelado pela inteligência infinita. Diz *Newton*: "O maravilhoso sistema do sol, dos planetas e dos cometas, não pode ter outra causa, a não ser a sabedoria e o domínio de um ser inteligente e poderoso" (*Phyl. natur. princ. math.*, sch. gen.). — Para a *formação* do mundo deveram passar séculos inumeráveis; porque as causas segundas, operando lentamente, só depois de muitas vicissitudes, e lutas e catástrofes podiam transformar a matéria e reduzi-la do estado primitivo ao atual.

A Filosofia limita-se à conclusão — que foi *conveniente* o uso das forças criadas na formação do mundo, e deixa aos naturalistas o cuidado de nos explicar o *modo*, porque foi *formado* o mundo. E os naturalistas têm-se ocupado do assunto, apresentando várias hipóteses. Estas hipóteses referem-se ao *mundo* em geral e à nossa *terra* em particular. Daí a *Cosmogonia* e a *Geogenia*. — Vejamos o que elas são e o que ensinam.

*

a) Cosmogonia. — *Cosmogonia* é a ciência, que estuda a formação do *mundo*, isto é, do *universo inteiro*. Por isso, pressupõe a existência da matéria, e só se ocupa dos diversos estados, porque a matéria tem passado, até à forma atual. Propugna a cooperação das forças criadas, fundando-se em várias descobertas e experiências. — Entre as hipóteses, apresentadas pelos naturalistas, as mais plausíveis são as de *Herschel* e de *Laplace*.

a) **Herschel** propôs a teoria das *nebulosas*.

Principia por distinguir as nebulosas em *resolúveis* e *não-resolúveis*. As nebulosas *resolúveis* são as que, observadas pelo telescópio, apresentam uma aglomeração de pequenas estrelas isoladas. As *não-resolúveis* são as que não podem resolver-se em estrelas, por maior que seja o alcance do telescópio. — Segundo *Herschel*, as nebulosas *não-resolúveis* são estrelas ou sóis em via de formação. São compostas de matéria muito rarefeita; são dotadas de força atrativa, mas muito débil, e passam por diversas fases.

A nebulosa no princípio é informe, sem figura determinada, e demasiadamente grande em relação à quantidade da sua matéria. Pouco a pouco condensa-se; em diversos pontos da sua massa formam-se centros de atração, chamados *núcleos*. À medida que a matéria se condensa, operam-se na nebulosa, separações, que dão lugar a tantas nebulosas, quantos eram os núcleos formados na nebulosa primitiva.

Cada nebulosa parcial continua a girar sobre si mesma. Acelerando-se o seu movimento de rotação, a luz aumenta e a matéria cada vez mais se condensa, e chega um momento em que cada nebulosa parcial se torna uma estrela, um sol. Assim as nebulosas *não-resolúveis* mundam-se em *resolúveis*.

Todas estas transformações necessitam de um tempo incalculável.

b) **Laplace** apresentou a seguinte hipótese.

No princípio, a matéria, de que a terra e os outros planetas com seus satélites e o próprio sol são compostos, formava uma única e imensa massa gasosa, cujo raio devia ser igual à distância, que existe entre o sol e Netuno. — Esta nebulosa ocupava o espaço, que atualmente é ocupado pelos planetas, e era animada do movimento de rotação do ocidente para o oriente. Extremamente sutil e rarefeita, principiou a condensar-se e a reduzir-se no volume. A lei de atração, a que a nebulosa foi subordinada, fez com que os átomos se unissem para formar as moléculas.

Condensando-se a nebulosa, o seu movimento devia aumentar. Aumentando o movimento, devia aumentar também a força *centrífuga*, ao passo que diminuía a força *centrípeta*. E, como a celeridade do movimento cada vez mais se acentuava, chegou um momento em que a força *centrífuga* excedeu a força *centrípeta*, que conservava unida a massa inteira.

Então do núcleo da nebulosa destacaram-se vários anéis com diversos intervalos. O movimento de rotação, de que eram animados quando faziam parte da massa inteira, transformou-se em movimento de translação em volta do mesmo núcleo central. Pouco a pouco, os seus elementos gasosos condensaram-se, passando pelas fases, porque passara a grande nebulosa: e essas passagens realizavam-se num tempo mais ou menos breve, conforme a menor ou a maior massa daqueles anéis.

Na aproximação das moléculas desenvolveu-se um calor intensíssimo, e destas nebulosas parciais fizeram-se outros tantos astros incandescentes. Com o andar do tempo, estes astros esfriaram na superfície, e passando do estado gasoso para o líquido, e desse para o sólido, constituíram os planetas — *Netuno*, *Urano*, *Saturno*, *Júpiter*, *Marte*, *Terra*, *Vênus* e *Mercúrio*.

Quase todos os astros secundários, antes de se condensarem, abandonaram no espaço alguns fragmentos de matéria cósmica, que, condensando-se, formaram os satélites. Estes sofreram muitas transformações, deixaram de ter luz própria, tornaram-se completamente sólidos. Neles não há atmosfera, como resulta das experiências feitas em relação à lua único satélite acessível às nossas observações.

No tempo, em que os planetas e os satélites passaram por essas fases, a nebulosa geradora continuava a sofrer transformações. Um calor imenso desenvolvia-se no seu centro pela condensação das moléculas, e lançava na amplidão do espaço vivíssimos esplendores. A massa do sol, por ser 740 vezes maior que a massa reunida de todos os planetas, ficou incandescente.

Assim se formou o sol e o sistema planetário.

Tal é a teoria apresentada por *Herschel* e aperfeiçoada por *Laplace*.

A primeira idéia, porém, dessa teoria é devida a *Kant*, que a desenvolveu no livro. — *História natural geral e teoria dos corpos celestes* publicado em 1754. *Herschel*, em 1784, e depois *Laplace*, em 1796, deram à teoria de *Kant* um caráter mais científico. É daí que os alemães chamam *hipótese de Kant* a teoria, que nós chamamos *hipótese de Laplace*.

Não pertence à Filosofia julgar se a teoria de *Laplace* corresponde, ou não, aos dados das ciências físicas. Só diremos que no mundo tudo acontece como se essa teoria fosse verdadeira, tudo: o movimento uniforme dos planetas, a sua densidade, o seu estado físico.

Não pode negar-se que na uniformidade dos movimentos celestes há duas exceções, porque os satélites de *Urano* e de *Netuno* são animados de um movimento retrogrado, isto é, do oriente para o ocidente, — exceções que levaram M. Faye a rejeitar o sistema de Laplace.

Todavia o movimento retrógrado dos satélites de *Urano* e de *Netuno* não basta para a rejeição de uma hipótese, que encontrou tão sólido apoio nos fenômenos do mundo. De resto, os astrônomos encontram a explicação do movimento retrógrado daqueles satélites na própria posição dos seus planetas. Sendo os mais afastados do astro central. *Urano* e *Netuno* deviam formar-se, quando a grande nebulosa conservava toda a sua extensão, e por isso, quando os elementos, de que os referidos satélites são compostos, constituíam corpos isolados no espaço e obedeciam às leis descobertas por *Kepler*. Essa consideração explica o movimento retrógrado dos satélites dos dois planetas (Cf. *La Controverse e Le Contemporain*, nov. 1885).

A Filosofia não encontra no sistema de Laplace afirmação alguma, que seja contrária à doutrina da *criação*. Na verdade, o astrônomo francês diz que no princípio existia a nebulosa, e que essa era animada do movimento de *rotação*. Ora, perguntamos:

essa nebulosa é eterna? Não; e já o demonstramos. Logo, foi criada por Deus. — O movimento é necessário à nebulosa? Não; e o demonstramos. Logo, foi produzido por Deus. — Essas conclusões são admitidas por *Laplace* no livro. — *Exposition du systéme du monde*. — Da teoria de Laplace só pode concluir-se que a ordem do mundo depende também das forças criadas, como de causas subordinadas. Mas isto, longe de contradizer a *criação*, manifesta a onipotência de Deus, que comunicou a forças cegas o poder de operar em conformidade com o plano, que a sua inteligência infinita ideou desde a eternidade. — Devemos sempre admitir que a massa caótica ou inicial não podia ser estritamente *homogênea*; aliás não teria ela podido revestir tantas e tão variadas formas específicas, que hoje reveste. Por isso, no primeiro instante devem ter sido criados os corpos *simples*, de que derivaram todos os *compostos*.

b) Geogenia. — *Geogenia* é a ciência, que estuda a formação da *terra*. — Os vários e diferentes sistemas, apresentados a esse respeito, concordam todos em que a formação da terra é obra imediata dos agentes naturais. De fato, segundo a *Geognosia*, as camadas de rochas que se encontram na crosta da terra, as suas irregularidades e desarranjos, os sinais de combustão, e muitos outros fenômenos são devidos à ação *imediata* dos agentes finitos. — A formação da terra, por ser obra *imediata* de agentes finitos, devia realizar-se e se realizou num grandíssimo espaço de tempo, como se demonstra — pela grandeza das camadas geológicas, algumas das quais (as *azoicas*) têm em certos sítios uma altura de 30 quilômetros, — e pela multidão dos *fósseis* de inumeráveis espécies de plantas e de animais, que já não existem e que só num grande espaço de tempo podiam desenvolver-se e extinguir-se. — Todavia, a formação da *terra* é obra *imediata* dos agentes naturais só quanto aos *corpos não-organizados*; porque, como mais tarde demonstraremos, as forças dos agentes naturais são insuficientes para a formação dos *corpos organizados*, sendo para isso necessária uma intervenção *especial*, *direta* e *imediata* do poder infinito do Criador.

Todos admitem que o nosso planeta passou por uma série de transformações, para chegar, depois de muitos séculos, ao seu estado presente. — Eis como, na opinião de *Laplace*, se efetuaram essas transformações.

A nebulosa, que devia ser mais tarde o nosso sol, abandona um dos anéis da matéria cósmica. Esse anel, arrastado pela força centrífuga, afasta-se da massa primitiva; e, sendo animado do movimento geral em virtude do impulso primitivo, continua a girar em volta do equador da nebulosa. O anel, quando se destacou da grande nebulosa, sofreu um abalo violento. Por causa desse abalo, os átomos afluíram em maior número para um ponto determinado da nebulosa terrestre, e formatam um núcleo. Esse movimento e essa concentração de átomos produziram, depois de muito tempo, luz e calor num grau tão intenso, que o nosso planeta brilhava como um sol. — O núcleo, ou *pirosfera*, perdendo continuamente uma grande quantidade de calor, principiou a arrefecer na sua superfície externa, e a cobrir-se de uma crosta, cuja espessura aumentava na proporção do seu resfriamento. A crosta, quando sutil, era incandescente, e afastava os elementos uniformes, e impedia que os vapores das águas se condensassem, de modo que a terra por muitíssimos séculos não foi banhada pelas águas.

No entanto, o núcleo central incandescente, não podendo conter-se, irrompia com grandíssima força e rasgava em muitos pontos a crosta. Dessas irrupções surgiram as primeiras montanhas. Tornando-se cada vez mais espessa e menos incandescente a crosta da terra, os vapores tomaram a forma de líquidos, e a terra foi banhada pelas águas. O calor era ainda muito intenso e não havia organismos (*época azoica*). — A água e o fogo introduziram profundas mudanças na terra. Em diversas épocas apareceram os vegetais, os animais, finalmente o homem.

Ninguém pode determinar o número de séculos, que foram necessários para a terra passar do estado primitivo para o presente. Um geólogo calculou que para o resfriamento do globo terrestre foram necessários 353 milhões de anos. Outros geólogos fizeram outros cálculos, todos mais ou menos hipotéticos. Diremos com Zimmermann: "É inútil investigar quantos milhares de séculos foram necessários para o globo terrestre arrefecer, pela irradiação no espaço; basta saber que o fato se deu".

Essa teoria foi denominada *Vulcanismo*, porque admite que é no *fogo* e pelo *fogo* que a terra começou, e é ao *fogo* que se devem atribuir todos os fenômenos e todas as alterações da terra.

Contrária ao *Vulcanismo* é a teoria do *Netunismo*, ensinando que pela *água* se explica a formação do nosso globo, e que foi a *água* que lhe deu a forma atual. Hoje o *Netunismo* está quase inteiramente abandonado.

A teoria do *Vulcanismo* baseia-se nas seguintes razões:

1) O nosso globo, antes de ser sólido na superfície, encontrava-se num estado líquido. A sua forma esférica, o achatamento nos polos, e outros fenômenos exigem aquela explicação.

2) Está provado que um corpo fluido, isolado no espaço e dotado de um movimento de rotação toma a forma de esfera. As experiências, feitas por *M. Plateau*, não deixam lugar a dúvidas. Na verdade, esse naturalista tomou um copo anteriormente repleto de um líquido, dotado de uma densidade igual à do azeite, água e álcool, e nele deixou cair, por meio de um sifão, uma gota de azeite. Essa gota, subtraída à ação da gravidade, toma a forma esférica. Fazendo girar esse pequeno globo sobre o seu eixo, torna-se um esferoide mais ou menos chato. Acelerando a rotação, a zona exterior destaca-se e a gota de azeite reproduz o fenômeno dos anéis de Saturno (Plateau, *Recherches experimentales sur les figures d'équilibre d'une masse liquide et substraite á l'action de la pesanteur*).

3) Conjetura-se que o estado fluido ainda dura, e que a massa líquida é coberta de uma crosta da espessura de 50 a 60 quilômetros, — medida, que é inferior à *centésima* parte do raio terrestre.

4) A geologia e a paleontologia atestam que numa época relativamente próxima o homem não existia; que num tempo mais remoto, não existiam animais; e que, numa época ainda mais afastada, não havia vegetação, mas só uma superfície estéril (Cf. Hamard. *Cosmogonie*).

M. de Lapparant diz: "A formação do sistema solar, a origem do globo terrestre, as particularidades da história geológica, a figura, a densidade, o estado de calor do

39. O mundo continua a existir por um ato positivo de Deus.

a) *O mundo continua a existir por um ato de Deus.* — O mundo é sempre *contingente*, quer se considere no estado da *possibilidade*, quer no da *realidade*; porque a natureza de uma coisa não muda, quando passa da potência para o ato. Ora, um ente *contingente*, sendo, por si, indiferente para a existência, se continua a existir, deve ser, em cada momento, determinado para a existência por um ato do mesmo agente,

---

nosso planeta... tudo está contido como no seu gérmen, na concepção de *Laplace*. Ela ilumina, ao mesmo tempo, o passado e o presente; [...] ela esclarece o futuro" (*La formation de l'écorce terrestre*).

*

Apresentamos, o quadro das *épocas geológicas.*

I. Época ígnea

Em volta da massa cósmica, líquida e incandescente, forma-se, por esfriamento, uma crosta sólida.

II. Época azoica

A massa incandescente irrompe do núcleo, rasga em diversos pontos a crosta e forma os primeiros continentes, mas sem fósseis.

III. Época paleozoica ou primária

Essa época compreende os seguintes períodos: *cambriano*, *siluriano*, *devoniano*, *carbonífero* e *permiano*. — Aparecem as plantas, muitos animais *invertebrados*, os *crustáceos*, alguns peixes *cartilaginosos*, e alguns *répteis*. — O clima é quente e uniforme em toda a terra.

Note-se que os nomes dos períodos são geralmente tirados dos sítios, onde foram estudados os fósseis das plantas e dos animais, que aí deixaram seus restos. Assim os fósseis do período *permiano* foram estudados pela primeira vez na província de *Perm* na Rússia, e os do período *devoniano* no Condado de *Devonshire* na Inglaterra.

IV. Época mesozoica ou secundária

Essa época compreende três períodos: *triássico*, *jurássico* (Jura), e *cretáceo*. — Aparecem os *peixes ósseos*, as *aves* e os *mamíferos* das ínfimas espécies, e alguns répteis com caracteres mistos de répteis e de peixe.

V. Época cenozoica ou terciária

Nessa época distinguem-se os períodos *eoceno*, *mioceno* e *plioceno*. — Aparecem as mais altas espécies de mamíferos: entre eles o mastodonte.

VI. Época neozoica ou quaternária

Divide-se em três períodos: *glaciário*, *diluviano* e *pós-diluviano*. — É criado o homem. — O clima da terra torna-se frio e talvez úmido.

que o produziu. Logo, o mundo continua a existir por um ato de Deus.

b) *Esse ato de Deus é positivo.* — Um ato é *positivo*, quando o agente faz alguma coisa para produzir um certo efeito. Ora, o ato, porque Deus conserva o mundo na existência, é o mesmo ato, porque o criou e que é certamente *positivo*. Logo, o ato é *positivo*, porque Deus conserva o mundo..[1]

40. O mundo não será aniquilado, mas transformado.

a) *O mundo não será aniquilado.* — A providência de Deus governa as coisas em conformidade com a natureza, de que são dotadas. Ora, a natureza das criaturas exige que não sejam aniquiladas; porque, se são *imateriais*, são indestrutíveis quanto à sua *essência*, e, se são *materiais*, são indestrutíveis quanto à sua *matéria*. Logo, o mundo não será aniquilado.[2]

b) *O mundo será transformado.* — O mundo não continuará sempre no estado atual; pois apagada, um dia, a luz e extinto o calor do sol e das

---

1 A causa, que conserva o mundo, é a mesma, que o criou. Diz S. Tomás: "Idem est causa essendi rem, et conservans rem ia esse" (*Quodlib.* IX, q. 1, a. 1). De fato, a mesma virtude infinita, que foi necessária para tirar o mundo do *nada*, é necessária para o conservar na existência; visto que o *ser* do mundo, mesmo depois de criado, permanece *contingente* e por isso, não pode ter em si a razão da sua continuação na existência. Repugna que as criaturas, depois de terem recebido a existência, possam emancipar-se da dependência de Deus, que constantemente as governa, e ordena para os seus fins. Uma estátua de mármore feita pelo escultor, para se conservar na existência, não precisa da ação do mesmo escultor, porque o *ser* do mármore não depende dele, assim como deixou de depender dele a figura gravada no próprio mármore. — E esse ato de Deus não é apenas *negativo*, isto é, Deus não conserva o mundo só enquanto o não destrói, mas é *positivo*, ou *direto*, é, na realidade, aquele mesmo ato, com que criou o mundo e que é certamente *positivo*. Se Deus deixasse, ainda que por um instante, de influir o *ser* no mundo, este voltaria imediatamente para o *nada*, de onde foi tirado. Diz S. Tomás: "Dependet esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse" (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 1). — Na *Teodiceia* voltaremos ao assunto.

2 Se se considera a onipotência de Deus, deve dizer-se que Ele, assim como tirou do *nada* o mundo, assim também pode reduzi-lo *ao nada*, subtraindo o seu influxo (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 3). — Mas, se se considera também a providência de Deus, a qual rege e governa as coisas em conformidade com a natureza e com as exigências delas, deve dizer-se que Deus não aniquilará o mundo, mas o conservará sempre, continuando sempre a comunicar-lhe o ser. Ao passo que a aniquilação não serviria para a manifestação da glória divina, a sua conservação serve para a manifestação do poder e da bondade infinita (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 4).

estrelas, cessará, por completo, no nosso globo a vida. Portanto, chegará um dia, em que o mundo há de ser — ou aniquilado, — ou transformado. — O mundo transformado será revestido de uma luz mais viva e de uma beleza mais suave, para que possa, de um modo ainda mais perfeito, manifestar ao homem, também transformado, as perfeições do Criador, — manifestação, em que se funda a glória de Deus.[1]

---

1 Assim como a nossa terra, que começou por ser uma massa incandescente, arrefeceu gradualmente até revestir-se de uma crosta sólida, assim também o sol e as estrelas, depois de muito tempo, pela progressiva diminuição do calor, hão de se revestir de uma crosta rugosa. Apagando-se a luz e o calor do sol e das estrelas, deve acabar a vida na terra e nos outros planetas. Diz *De Lapparent*: "Desse modo, — no princípio, uma nebulosa que se condensa, — no fim, uma série de globos escuros, situados em condições tais, que nenhum dos fenômenos materiais conhecidos pode realizar-se neles; a morte substituída à vida, a escuridade à luz: tal é o quadro, que a ciência moderna nos autoriza a conceber" (*Discours sur les enseign. phil. de la science*). E não é tudo. Assim como a massa primitiva, animada pela força do movimento, se dividiu em fragmentos e formou vários astros, assim também, pelo aumento, retardação ou cessação do mesmo movimento, os astros, encontrando-se e chocando-se mutuamente, fundir-se-ão todos numa única e imensa massa incandescente. Essa explicação não passa de uma hipótese. A S. Escritura, todavia, parece confirmar a opinião dos naturalistas. Lê-se na segunda Epistola do Apostolo S. Pedro: "Como o ladrão virá o dia do Senhor: no qual os céus passarão com grande estrondo, e os elementos serão dissolvidos pelo calor, e a terra e as coisas, que nela existem, serão queimadas... Os céus ardentes serão dissolvidos, e os elementos serão fundidos pelo ardor do fogo" (II *Petr.*, III, 10, 12). — Seguindo os vestígios da divina Revelação, conservada no seio da humanidade, alguns escritores pagãos falam da última conflagração do mundo (Ovidio, *Metam.*, I; Lucano, *Phars.* VII; Tullio, *De natura deorum*, II; Seneca, *ad Marciam*).

Mas a confusão e o horror não podem ser o estado definitivo do mundo. A conflagração e o caos não podem constituir o escopo final da operação da natureza e, muito menos, da operação de Deus. O mundo deve receber, pois, uma nova disposição, uma nova ordem, mais perfeita e mais grandiosa. A sagrada Escritura exprime esta verdade, quando diz que Deus "*criará novos céus e nova terra*" (*Is.* LXV, 17; LXVI, 22) e que, "*segundo a promessa divina, aguardamos novos céus e nova terra*" (II *Petr.*, III, 13). — S. Tomás, referindo-se a essa renovação ou transformação do mundo, apresenta a seguinte razão. Todas as coisas corpóreas foram feitas para o homem. E servem ao homem por dois modos: ou enquanto concorrem para a sustentação da sua vida material, ou enquanto o levam ao conhecimento das perfeições divinas. Do primeiro ministério das criaturas já não precisará o homem glorificado; porque a alma, glorificada imediatamente por Deus, glorificará o próprio corpo, tornando-o incorruptível. Do segundo ministério o homem precisará, — não para contemplar as perfeições divinas por meio da inteligência, que será admitida à visão *imediata* e

CAPÍTULO SEGUNDO
Perfeição, nexo, ordem e leis do mundo

Sumário: — Perfeição do mundo. — Nexo substancial e dinâmico dos seres criados. — Nexo teológico dos seres criados. — Ordem do mundo. — Leis físicas do mundo. — Milagre, sua possibilidade e cognoscibilidade.

ARTIGO I
Perfeição do mundo

41. Perfeição do mundo. — *Perfeição* do mundo diz-se a aptidão, para que o mundo tem para manifestar a bondade de Deus. Com efeito, o critério da perfeição de um ente deduz-se da aptidão, de que o próprio ente é dotado para alcançar o seu fim. Ora, o fim *último* do mundo é a manifestação da infinita bondade ou perfeição do seu criador.

42. Perfeição do mundo absoluta e relativa. — A perfeição do mundo pode conceber-se como *absoluta* e como *relativa*. — A perfeição do mundo seria *absoluta*, se o mundo tivesse aptidão para manifestar a bondade infinita no grau mais elevado, que é possível. Nesse caso, o mundo seria o melhor de todos os mundos possíveis, seria *absolutamente ótimo*. — A perfeição do mundo seria *relativa*, se o mundo tivesse aptidão para manifestar a bondade infinita naquele grau que Deus determinou. Nesse caso, o mundo não seria o melhor de todos os mundos possíveis, mas seria *relativamente ótimo*.

43. O mundo é, de algum modo, perfeito. — O mundo deverá dizer-se, de algum modo, perfeito, se tiver aptidão para manifestar a Bondade Divina. Ora, o mundo tem essa aptidão; porque as muitas e

---

intuitiva da Essência divina, — mas para as contemplar por meio dos olhos corpóreos, que, não podendo ver a Essência divina em si mesma, desejam vê-la nos seus efeitos corpóreos. E, como os nossos olhos se deleitam da beleza, e essa deriva sobretudo da luz, os corpos devem ser revestidos de uma luz mais esplêndida e mais pura, em que os olhos vejam o reflexo mais vivo daquela luz inefável e infinita, que é a Essência de Deus. E nisto consiste a renovação do mundo (*Sum. Th.*, p. III, *Suppl.*, q. 91, a. 1).

diversas perfeições das criaturas são efeitos e reflexos da única Bondade Divina, e todo o efeito manifesta em certo modo a virtude da sua causa, e todo o reflexo leva ao conhecimento do seu princípio. Logo, o mundo é, de algum modo, perfeito. — Tal manifestação é maior ou menor, conforme o grau de semelhança, que as criaturas têm com Deus.[1]

44. O mundo não é absolutamente perfeito. — Se o mundo fosse *absolutamente* perfeito, deveria manifestar a Bondade de Deus no grau mais elevado, que é possível. Essa consequência é falsa. Com efeito, o mundo, sendo finito, só pode manifestar a Bondade infinita de Deus num grau finito. Ora, entre uma coisa infinita, como é a Bondade Divina, e a sua manifestação finita existe uma distância infinita. Logo, podem existir inumeráveis mundos, cada um dos quais manifeste a Bondade Divina num grau cada vez mais elevado, e que por isso, seja mais perfeito que o atual. Logo, o mundo não é *absolutamente perfeito*.[2]

---

1 Com relação à *perfeição* do mundo, há dois sistemas opostos; o *pessimismo* e o *otimismo absoluto*. O *pessimismo* sustenta que o mundo é *absolutamente mau*; o *otimismo* afirma que o mundo é *absolutamente perfeito*.

O *pessimismo*, que foi admitido pelos sequazes do *Budismo*, por *Lucrécio*, por *Schopenhauer*, e por outros antigos e modernos, desenvolve o seu pensamento, dizendo que a existência e o fim do mundo é o *mal* e que por isso, o termo da evolução das coisas criadas é o *nada*. — O exagero é manifesto. Como se pode chamar *absolutamente mau* o mundo, quando vemos resplandecer nele uma perfeição e uma beleza admirável, resultante da perfeição e beleza das partes, e da variedade e disposição destas? Se o mundo fosse tão mau, como os *pessimistas* dizem, ninguém teria pensado em lhe impor o nome de *mundo*, que significa *ornamento*.

Alguns filósofos negam que todas as criaturas representam a bondade divina; pois umas são *defeituosas*, outras *inúteis*, e outras *nocivas*.

Respondamos a essa objecção.

a) É verdade que no mundo existem entes *defeituosos*, mas estes representam a Bondade divina enquanto são *entes*, e não enquanto são *defeituosos*, porque o defeito, sendo uma *privação*, não pode derivar de Deus.

b) É falso que no mundo existam criaturas *inúteis*; porque isso seria contrário à Sabedoria infinita de Deus. — Se às vezes uma ou outra criatura nos parece inútil, é porque não a conhecemos adequadamente na sua natureza íntima, nem em todas as suas relações com as outras criaturas.

c) Um ente, embora *acidentalmente* seja *nocivo* para uns, não deixa de ser útil para outros, nem de ser perfeito e de manifestar a Bondade Divina.

2 Em poucas palavras: mundo *absolutamente* perfeito repugna; porque o mundo, por ser essencialmente finito, seria sempre *capaz* de aumento e de maior perfeição,

e, por ser *absolutamente* perfeito, seria incapaz de aumento e de maior perfeição. — Além disso, a experiência mostra que no mundo há muitos males, físicos e morais, que são incompatíveis com o *otimismo absoluto*. — Finalmente uma potência *infinita* não se esgota peia produção de um efeito *finito*. Ora, a potência de Deus é *infinita* e o mundo atual é *finito*. Logo, a potência de Deus não se esgotou pela produção do mundo atual, e pode criar outros mundos ao indefinido (*De Pot.*, q. 1, a. 5).

O *optimismo absoluto*, isto é, o sistema que sustenta que este mundo é *absolutamente* perfeito, foi ensinado — na antiguidade por *Platão* e *Plotino*, — na idade média por *Abelardo*, — e nos tempos modernos por *Leibniz*, *Malebranche* e *Rosmini*. — Diremos alguma coisa acerca do *otimismo*, professado por estes três últimos escritores.

a) *Leibniz* apresentou essa teoria: "Deus faz sempre o melhor: aliás, não operaria com *razão suficiente*: o que repugna à Sabedoria infinita. Ora, é melhor criar do que não criar: como também, é melhor, entre os infinitos mundos possíveis, escolher o *ótimo*. Logo, Deus devia criar o mundo, e entre todos os mundos possíveis escolher o *ótimo*" (*Essai de Theodicée*).

b) *Malebranche* escreveu: "Deus é livre, e por isso, podia criar e podia deixar de criar. Mas, na hipótese de criar, devia escolher aquele mundo, que fosse *ótimo*; aliás não seria infinitamente sábio" (*Entretien*, 9).

c) *Rosmini* também defendeu o *otimismo absoluto*, dizendo que só o mundo existente era digno da Bondade infinita, e que por isso, só este era possível (*Teodicea*, n. 651).

As teorias de *Leibniz*, *Malebranche* e *Rosmini* são falsas pelas seguintes razões. — 1º) Supõem que possa existir um mundo *absolutamente* ótimo. Ora, um mundo *absolutamente* ótimo repugna: como demonstramos. — 2º) Limitam a onipotência de Deus: porque lhe negam o poder de criar um outro mundo, melhor que o atual. — 3º) Tiram a Deus a liberdade; porque sustentam que Deus levado pela necessidade, embora *moral*, a criar este mundo, e não outro.

Apresentamos agora as principais objeções dos *otimistas*.

a) *Leibniz* faz a seguinte objeção: Deus não opera sem *razão suficiente*. Ora, teria operado sem *razão suficiente*, se, entre os infinitos mundos possíveis, não tivesse escolhido o mais perfeito, o *ótimo*.

Respondamos à objeção. É certo que Deus não opera sem *razão suficiente*. Essa *razão suficiente*, porém, não é a maior ou menor perfeição das criaturas, aliás Deus dependeria das criaturas e não seria infinitamente perfeito; mas essa razão suficiente é única e exclusivamente a própria *Bondade infinita*. Ora, a Bondade infinita não está ligada a nenhuma criatura, e por isso, assim como podia criar ou deixar de criar, assim também podia criar este mundo ou um outro; porque diante de Deus todos os mundos possíveis são iguais, visto que todos conseguem o próprio fim.

b) *Leibniz* insiste: por isso, mesmo que a Bondade infinita é a *razão suficiente* da criação do mundo, este não pode deixar de ser *ótimo*.

A insistência é inútil. A Bondade infinita exige que o mundo seja *relativamente* ótimo, enquanto deve ser dotado de todas as perfeições, que a sua natureza reclama, para assim manifestar a glória divina daquele grau, que Deus determinou; mas não

45. O mundo é relativamente perfeito. — O mundo deverá dizer-se *relativamente* perfeito, se tiver aptidão para manifestar a Bondade infinita naquele grau certo e *determinado*, que Deus entendeu. Ora, essa consequência é certíssima; aliás deveríamos concluir que Deus — ou não teve sabedoria para idear ou modelar um mundo, que manifestasse a sua bondade num *grau determinado*, — ou não teve poder para criar o mundo em conformidade com o ideal ou modelo da sua inteligência. Logo, o mundo é *relativamente* perfeito.[1]

---

pode exigir que o mundo seja *absolutamente* ótimo, porque um mundo *absolutamente* ótimo seria, ao mesmo tempo, infinito e finito, e por isso, seria nada, e a Bondade infinita não pode querer o nada. — E como poderia o mundo ser *absolutamente* ótimo? O próprio Leibniz diz que a série dos mundos possíveis é infinita, porque as manifestações finitas do ente infinito são infinitas. Bem. Mas, se os mundos possíveis são infinitos, é impossível encontrar o *último*, o *mais perfeito*, o *ótimo*.

c) Malebranche objeta: o mundo é infinito; aliás não seria um efeito digno da causa criadora, que é infinita. Logo, é *ótimo*.

É falso que o mundo seja *infinito*; e já o demonstramos. A criatura, por isso, mesmo que é criatura, é essencialmente finita. Criatura infinita é uma contradição, e Deus não pode fazer coisas contraditórias.

d) *Rosmini* apresenta essa dificuldade: entre todos os mundos possíveis devia haver um que fosse o mais perfeito de todos, e por isso, o mais digno da Bondade divina, e só esse podia ser escolhido. Logo, o mundo é ótimo.

Respondemos, negando o *suposto*. É falso que entre os mundos possíveis houvesse um que fosse absolutamente o mais perfeito, o mais digno da Bondade infinita. Na verdade, o mais perfeito, entre todos os mundos, e por isso, o mais digno da Bondade divina, devia ser aquele que imitasse ou exprimisse *adequadamente* a Bondade divina. Ora, um mundo, que *adequadamente* exprima a Bondade divina, é uma quimera; porque o mundo, por mais perfeito que seja, é sempre infinitamente distante da Bondade divina.

1 A imensidade dos céus com o esplendor do sol e das estrelas, a extensão da terra com as flores, com os animais, com o homem, a profundidade dos mares com a imensa variedade dos peixes, — o mundo inteiro canta, com uma melodia arrebatadora, a Sabedoria, a Bondade e o Poder do Criador, e é muito infeliz quem não escuta esse canto! — Essa perfeição *relativa*, que se atribui no mundo, é exigida pelos próprios atributos de Deus. O mundo, pois, é *relativamente* perfeito, é o que melhor corresponde ao fim, que Deus teve em vista quando o criou, e alcança certamente esse fim, embora uma ou outra das suas partes seja defeituosa (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 6 ad 3; cf. q. 91, a. 3). De onde se vê o sentido do adágio: *é próprio do ótimo produzir o ótimo (optimi est optima producere)*. O agente *ótimo* deve fazer com que as suas obras sejam dotadas da perfeição conveniente; e, visto que a última perfeição de uma coisa consiste na consecução do fim, segue-se que o *ótimo* deve conduzir ao fim as coisas,

ARTIGO II
Nexo substancial e dinâmico dos seres criados

46. Tríplice nexo dos seres criados. — O mundo não seria *relativamente* perfeito, se entre os inumeráveis e diversos seres, de que é composto, não existisse *nexo* e *ordem*. — Por isso, depois de termos considerado a *perfeição* do mundo, devemos agora ocupar-nos do *nexo*, que une os seres criados, e, em seguida, da *ordem*, que reina entre eles.

O *nexo* é tríplice: *substancial, dinâmico,* e *teleológico*, conforme existe entre as *substâncias*, ou entre as *forças* ou entre os *fins*. — Ao nexo *substancial* e ao *dinâmico* está subordinado o *teleológico*; porque os seres não poderiam estar ligados pelos seus *fins*, se um ente não operasse noutro e se o ente inferior não possuísse um elemento essencial, comum ao superior.

Neste artigo trataremos de nexo *substancial* e do *dinâmico*; no seguinte, do nexo *teleológico*.[1]

47. Nexo substancial. — Nexo *substancial* é o que existe entre as substâncias criadas. — Provaremos que as substâncias criadas são muitas e diversas, e que entre elas há um nexo.

48. As substâncias criadas são muitas e diversas.

a) As substâncias criadas representam a Bondade de Deus. Ora, como nenhuma criatura pode representar *adequadamente* uma Bondade

---

que produz, isto é, deve fazer as coisas *relativamente* ótimas, capazes de alcançar o seu fim. Portanto daquele adágio não se segue que o mundo deva ser *absolutamente* ótimo. — Como também não se segue que todas as obras de Deus, agente *ótimo*, devam ser *iguais*; porque não é preciso e não é conveniente que cada uma das partes seja *absolutamente* ótima, bastando que as partes sejam dotadas de ótima proporção em ordem ao todo (*Sum. Th.*, p. I, q. 47, a. 2 ad 1).

1 Todo o nexo, por ser um efeito, depende de uma causa. A causa pode ser: *material, formal, eficiente* e *final*. Logo, cada um dos três nexos deve depender de uma ou de outra destas causas. — O nexo *substancial* depende da causa *material* e da causa *formal*; porque estas duas causas, na sua união, produzem o *gênero* e a *diferença específica*; e é do *gênero* que deriva a *semelhança* entre as substâncias e por isso, o nexo *substancial*; ao passo que da *diferença específica* deriva a diversidade e a distinção entre as mesmas substâncias. — O nexo *dinâmico* (*dynamis* — força) é formado pelas *causas eficientes*, enquanto as substâncias, em virtude da sua atividade, operam umas nas outras. — O nexo *teleológico* (*telos* — fim) é formado pelas *causas finais*, enquanto o fim de um ente está subordinado ao fim de outro ente, e todos os fins *particulares* a um fim *universal*.

infinita, as substâncias criadas devem ser muitas e diversas, para que o conjunto delas represente a Bondade de Deus menos imperfeitamente do que a representa uma só. Logo, as substâncias criadas são muitas e diversas.[1]

b) As substâncias finitas, acessíveis à nossa percepção, formam uma *escala*, composta de *quatro* graus. No ínfimo grau estão os *minerais*, que não têm vida; e são chamados simplesmente *substâncias*. No grau superior ao dos minerais estão os *vegetais*, dotados de vida exclusivamente *vegetativa*; e chamam-*se viventes*, porque é pela *vida* que se distinguem dos minerais. No grau superior ao dos vegetais estão os *animais*, dotados de vida *vegetativa e sensitiva*; e denominam-se *animais* ou *viventes sensitivos*, porque é pela *sensibilidade* que se extremam dos *minerais* e dos *vegetais*. No mais alto grau está *o homem*, dotado de vida *vegetativa, sensitiva* e *racional*; e chama-se substância *racion*al, porque é pela *razão* que se distingue de todos os seres visíveis. Logo, as substâncias criadas são muitas e diversas.[2]

49. Entre as substâncias criadas existe um nexo. — Cada uma das substâncias criadas é essencialmente composta de dois elementos — um *comum* ou *genérico*, —outro *próprio* ou *diferencial*. Em virtude

1 A razão, porque no mundo existem muitas e diversas substâncias, é a seguinte. Deus quis comunicar às criaturas a própria Bondade, de modo que as criaturas são outras tantas expressões ou manifestações da única Bondade divina. Ora, toda a criatura dista infinitamente de Deus. Foi, pois, conveniente que Deus criasse muitas e diversas substâncias, para que assim a Bondade divina que não pode ser *adequadamente* representada por nenhuma criatura, fosse representada por muitas e diversas criaturas, em diversos graus e por muitos modos (*Sum. Th.*, p. I, q. 27, a. 1).

2 *Locke* opinou que a lacuna, existente entre o homem e Deus, é preenchida por uma série inumerável de substâncias intelectuais, que formam o anel de conjunção entre o mundo visível e Deus.

Não é nosso propósito demonstrar a existência dos Anjos. A Revelação divina ensina que acima do homem estão os Anjos, dotados de vida *intelectual*, e que se chamam *inteligências separadas*, ou *substâncias intelectuais*, porque conhecem as coisas, não pelo discurso ou raciocínio, mas por meio das *espécies inteligíveis*, infundidas imediatamente por Deus. — Todavia a razão não pode demonstrar, de um modo *apodítico*, a existência dos Anjos. Há algumas razões, de *conveniência*, que foram apresentadas na *Ontologia*.

Todavia é falsa a opinião de *Locke*, quando diz que os Anjos preenchem a lacuna existente entre Deus e o homem. Por mais excelentes que sejam, os Anjos são substâncias *finitas*; e por isso, entre o mais elevado dos Anjos e Deus existirá sempre uma distância infinita.

do elemento *comum* ou *genérico*, a substância superior é semelhante à inferior e se liga com ela. Em virtude do elemento *próprio* ou *diferencial*, a substância superior distingue-se da inferior, e constitui um grau especial. — Assim o vegetal e o mineral são semelhantes, enquanto possuem um elemento comum — a *substancialidade*; mas diferem enquanto o vegetal é dotado de vida, e o mineral não é. O animal e o vegetal são semelhantes, enquanto ambos têm *vida*; mas diferem, enquanto o animal é dotado de *sensibilidade*, que o vegetal não tem. O homem e o animal concordam em que um e outro *viventes sensitivos*; mas diferem em que o homem é dotado da *razão*, de que o animal é destituído. Logo, entre as substâncias criadas existe um nexo.[1]

1 Devemos fazer uma observação importante. A *escala* das substâncias corpóreas é formada por quatro espécies, que são o *mineral*, o *vegetal*, o *animal* e o *homem*. Cada uma destas espécies, à exceção da espécie *humana*, deve mais chamar-se *gênero* do que *espécie*; porque cada uma compreende, na sua extensão, várias e diversas *classes*.

Dissemos — à exceção da *espécie humana*; porque, ocupando o homem o íntimo grau na série das substâncias intelectuais, não podem encontrar-se na mesma espécie humana vários e diversos graus de perfeição *essencial*, que a dividam em outros tantas *classes*; mas só se encontram diferenças *acidentais*, que não modificam a essência, e que apenas constituem diversas *raças*. Só com relação ao *homem*, o *gênero* identifica-se com a *espécie*, e é por isso, que indistintamente dizemos *espécie humana* e *gênero humano*.

Nas outras *espécies*, pois, existem várias e diversas *classes*. Ora, as *espécies* ligam-se pelas suas *classes*. A *mais elevada* classe de uma espécie inferior liga-se com a *ínfima classe* da espécie imediatamente superior; — como também a *ínfima classe* de uma espécie superior se liga com a *mais elevada* classe da espécie imediatamente inferior, embora entre a ínfima classe de uma espécie e a classe mais elevada da espécie inferior exista uma diferença *essencial*. Assim o mais perfeito dos minerais liga-se com o mais imperfeito dos vegetais; e o mais imperfeito dos animais une-se com o mais perfeito dos vegetais, embora entre o mais imperfeito dos animais e o mais perfeito dos vegetais a diferença seja *essencial*. Diz S. Tomás: "Hoc modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum; unde et beatus Dyonisius dicit (*de Div. Nom.*, c. 7) quod 'divina Sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum'" (*C. Gent.*, II, 68).

Leibniz, seguindo *Bernoulli* e *Bonnet*, propôs a famosa *lei de continuidade*. Segundo o filósofo alemão, as substâncias corpóreas *continuam-se* por forma, que é impossível determinar o ponto onde uma acaba e outra principia.

Para explicar essa *continuidade*, *Leibniz inventou* umas espécies *equívocas* ou *intermédias*, que participariam das diferenças próprias das espécies, que estão subordinadas ao mesmo gênero. — Dizem que a espécie *equívoca* entre o mineral e o vegetal

50. Nexo dinâmico. — Nexo *dinâmico* é o que existe entre as causas *eficientes*; enquanto esaas, por serem dotadas de atividade ou energia (*dynamis*), exercem *mútua* ação umas nas outras. — Demonstraremos — que no mundo existem *causas eficientes*, — e que entre as *causas eficientes* existe um nexo.

51. No mundo existem causas eficientes. — No mundo existirão *causas eficientes,* se existirem substâncias que, pela sua atividade, influem na produção de algum efeito. Ora, tais substâncias existem. Na verdade, — os *minerais* opõem *resistência* aos agentes extrínsecos; *os vegetais* nutrem-se e crescem, e a nutrição e o crescimento são operações

---

ainda não se descobriu, mas é provável que se descubra. — A espécie equívoca entre o vegetal e o animal seria o *pólipo*. — Com relação à espécie *equívoca*, que existiria entre o animal e o homem, os defensores da *lei da continuidade* não estão de acordo. *Locke* diz que essa espécie é constituída pelos *loucos* de nascimento; *Büchner* diz que é formada pelo Etíope; *Mortillet* ensina que é o *Antropopiteco*; *Leibniz* espera encontrá-la num dos mundos possíveis.

A *lei de continuidade* é absurda. Na verdade, repugna que uma substância seja dotada de propriedades contraditórias, pois que as propriedades contraditórias destroem-se mutuamente. Ora, as *espécies equívocas*, imaginadas por Leibniz, participando das duas *diferenças* específicas, que estão subordinadas ao mesmo gênero, seriam compostas de propriedades contraditórias; assim a espécie *equívoca* entre o mineral e o vegetal seria ao mesmo tempo *viva* e *não-viva*; a espécie *equívoca* entre o vegetal e o animal seria *sensitiva* e *insensitiva*; e a espécie *equívoca* entre o animal e o homem seria *racional* é *irracional*. Logo, as espécies *equívocas* são contraditórias.

É falso que o *pólipo* seja a espécie *equívoca* entre a planta e o animal; pois que os naturalistas provaram que o *pólipo* é *animal*, e só *animal*, que se move a si mesmo, sente e exerce as operações da nutrição e da digestão.

É falso o que diz *Locke*; pois os *loucos* de nascimento possuem a alma racional, e por conseguinte são verdadeiros homens.

É falso o que afirma *Büchner*; porque o Etíope é homem, como os outros; é capaz de instrução, pode tornar-se e muitas vezes se torna sábio.

É falso o que sustenta *Mortillet*; porque nem a razão nem a experiência atestam a existência desse *Antropopiteco*.

É curiosa a evasiva de *Leibniz*, que espera encontrar a espécie *equívoca* entre o animal e o homem num dos mundos possíveis. Mas, se essa espécie pode encontrar-se num dos mundos possíveis, deve necessariamente encontrar-se também no nosso; aliás neste mundo existiria uma lacuna, e, segundo *Leibniz*, toda a lacuna, por mínima que seja, é impossível.

Poderíamos acrescentar que a *lei de continuidade* é uma lei *a priori*. Mas basta isto. Voltaremos ao assunto, quando tratarmos do *transformismo*.

imanentes, que necessariamente derivam de alguma força intrínseca; os *animais* vegetam, movem-se, sentem, e estas operações seriam inexplicáveis, se neles não existisse um princípio intrínseco e ativo; finalmente o *homem* vegeta, sente, e entende, e por isso, a sua atividade é superior à de todos os outros seres. Logo, no mundo existem substâncias que, pela sua atividade, influem na produção de algum efeito, isto é, existem *causas eficientes.*

52. Entre as causas eficientes existe um nexo. — Na verdade, existe uma ação *mútua* entre as substâncias materiais. A terra e os corpos celestes atraem-se mutuamente pela força da gravitação, de onde resulta o movimento harmônico e regular dos planetas. Os corpos, tanto os simples como os compostos, operam uns nos outros, pela força atrativa e repulsiva de que são dotados. — Também existe uma ação *mútua* entre o homem e as outras substâncias corpóreas; porque, se estas não atuassem em nós, não poderíamos percebê-las; e, se nós não atuássemos nelas, não poderíamos dirigi-las para a nossa utilidade. Logo, entre as *causas eficientes* existe um nexo.[1]

ARTIGO III
Nexo teleológico dos seres criados

53. Nexo teleológico. — Nexo *teleológico* é o que existe entre as *causas finais*. — Causa *final*, ou *fim*, é o que o agente se propõe conseguir com sua operação. O *fim*, pois, — na ordem *lógica ou conhecimento*, é *anterior* à operação, porque determina a causa eficiente a operar, e não poderia determiná-la, se não fosse conhecida; mas na ordem *ontológica*

1 *Malebranche*, embora reconheça no mundo o nexo *dinâmico*, nega que esse nexo seja produzido pela mútua ação das substâncias, porque diz que as causas segundas são completamente destituídas de atividade, e que é o próprio Deus quem move *imediatamente* todas as coisas. Sendo falso o fundamento, como vimos na *Ontologia*, é falsa a afirmação.

Leibniz também reconhece o nexo *dinâmico*, mas ensina que esse nexo consiste na harmonia que Deus estabeleceu entre as ações *imanentes* das substâncias, e não é produzido pela atividade, que uma substância exerça sobre outra; visto que toda a ação *transeunte* é impossível. — Não nos demoramos em refutar essa opinião, pois que, também na *Ontologia*, demonstramos, contra *Leibniz*, que a ação *transeunte* é possível.

ou da *realidade*, é *posterior* à operação, porque só por meio da operação, se consegue. — A tendência para o fim diz-se *finalidade*.[1]

54. Critério para o conhecimento das causas finais. — Se o agente, entre todos os caminhos que podia seguir para a produção do efeito, escolheu sempre o mais apto, embora difícil, e dele nunca se afastou, — se evitou sempre os obstáculos e empregou os meios mais eficazes, — se obedeceu sempre a certas e determinadas leis, e nada fez que não fosse útil para o seu efeito, — se reproduziu a série das suas operações por inumeráveis vezes, e sempre com a mesma ordem e com a mesma uniformidade, — nestas circunstâncias é impossível que não tendesse para um fim certo e determinado, e que operasse por *acaso*. Na verdade, o agente, que não tende para um fim certo e determinado, mas opera por *acaso*, não opera com sabedoria, nem emprega os meios mais eficazes, porque o *acaso* é a privação de toda a sabedoria e previdência, — nem obedece a certas e determinadas leis, porque o *acaso* é contrário a toda a lei, — nem opera *sempre* de um modo uniforme e regular, pois o que acontece por *acaso*, não acontece sempre, nem sempre do mesmo modo.[2]

---

1 Todos os filósofos concordam em reconhecer a existência das *causas finais* nas operações do homem, porque é inegável que o homem, quando opera, tende para um bem, e todo o bem é fim; — mas divergem, quando se trata da existência das *causas finais* nas operações dos seres *irracionais*, e especialmente no desenvolvimento dos organismos. — Apresentaremos primeiramente o critério para o conhecimento das *causas finais*, e depois demonstraremos que estas existem nas operações de *todos* os agentes criados, e por isso, nas operações dos animais, dos vegetais, dos seres inorgânicos, e, sobretudo, na formação do organismo animal.

Os mais célebres defensores das *causas finais* foram, — entre os antigos, *Sócrates, Platão, Aristóteles*; — entre os modernos, *Bernoulli, Newton, Leibniz, Cuvier, Blaiville, Bernard, Carus*, e muitos outros. — Os principais adversários das *causas finais* foram, — na antiguidade, *Demócrito, Epicuro, Lucrécio*, — nos sec. XVII e XVIII, *Robinet* com todos os materialistas e ateus franceses, *Buffon* e *Laplace*, — nos tempos modernos, *Comte, Spencer, Littré, Taine, Büchner, Moleschott* com todos os positivistas.

2 Em poucas palavras: quando um certo e determinado efeito é produzido constantemente por um certo e determinado agente, que segue, um processo fixo e uniforme, é necessário concluir que esse agente não opera por *acaso*, mas tem em vista um fim certo e determinado. O *fim* é por si invisível; mas a constância, e a regularidade dos fenômenos no-lo manifestam, porque o *fim* é o termo da constante e uniforme tendência do agente. Tal critério é imposto pelo simples bom senso. Diz S. Tomás: "Videmus quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia,

55. Todo o agente criado opera por um fim. — Todo o agente criado opera — ou guiado pela sua *razão*, — ou levado por uma *inclinação natural*. Se opera guiado pela *sua razão*, opera por um fim; porque é próprio desse agente propor um fim aos seus atos, conceber o plano da sua obra, e empregar os meios aptos para esse fim. Se opera levado por uma *inclinação natural*, também opera por um fim; porque, operando por essa inclinação, opera de um modo regular, uniforme e constante, e essa regularidade, uniformidade e constância não se podem explicar sem uma determinação para o *fim*, gravada no mesmo agente. Logo, todo agente opera por um *fim*.[1]

---

operantur *propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum.* Unde patet quod non *a casu* sed *ex intentione* perveniant *ad finem*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 2, a. 3).

1 O argumento é de S. Tomás (*C. Gent.*, III, 2). — A *tendência para o fim*, ou *finalidade*, pode ser *extrínseca* ou *intrínseca*. — É *extrínseca* quando o agente tende para o fim em virtude de uma força *extrínseca*; desse modo, a flecha tende para o alvo. — É *intrínseca*, quando o agente tende para o fim em virtude de uma força *intrínseca*.

A *finalidade intrínseca* divide-se em *racional*, *instintiva*, *plástica* e *natural*. — É *racional*, quando o agente conhece não só ó fim e os meios, mas também a proporção que existe entre estes e aquele: e assim, entre muitos e diversos meios, *livremente* escolhe os mais proporcionados para a consecução do fim; o que acontece com o homem. É *instintiva*, quando o agente conhece o fim e os meios, mas não julga da bondade ou proporção que existe entre estes e aquele; e assim não pode escolher *livremente* os mais proporcionados entre os meios, mas *instintivamente* emprega aqueles que a natureza lhe determinou; o que acontece com os animais irracionais. — É *plástica*, quando o agente não conhece o fim nem os meios, mas possui uma força intrínseca, que, desenvolvendo-se, forma um organismo; o que se verifica com os seres vivos. — É *natural*, quando o agente não conhece os meios e o fim, nem é determinado a formar um organismo; mas simplesmente opera pelas forças que estão na matéria, e que são determinadas para produzir certos efeitos; o que acontece com as operações das plantas e de todos os agentes inorgânicos.

A finalidade *intrínseca* é uma inclinação inerente à essência dos agentes criados. E, como a essência das criaturas deriva de Deus, também de Deus deriva essa finalidade, de modo que é Deus quem dirige as criaturas para os seus fins. — Deus dirigindo as criaturas para os seus fins, dirige-as em conformidade com a natureza delas. As criaturas racionais têm inteligência para conhecer a relação entre o fim e os meios, e são dotadas de liberdade para fazer a escolha dos meios; por isso, Deus dirige-as enquanto lhes dá e move essa inteligência e essa liberdade. As criaturas irracionais não conhecem a relação entre os meios e o fim, nem são livres com relação à escolha dos meios; e Deus dá-lhes uma inclinação natural para tenderem para um fim especial por meios determinados.

56. Os seres inorgânicos, nas suas operações, tendem para um fim. — Os seres inorgânicos tendem naturalmente para adquirir as perfeições convenientes, para conservar a própria existência e o equilíbrio das partes, para resistir aos agentes contrários, para se combinar entre si, e produzir outros corpos diversos; e semelhantes tendências são regulares, uniformes e constantes. Ora, estes movimentos tão constantes e estas determinações tão regulares demonstram que os seres inorgânicos operam por um fim, e não por *acaso;* porque tudo o que acontece por *acaso* não é regular, nem uniforme, nem constante. Logo, os seres inorgânicos, nas suas operações, tendem para um fim.[1]

57. Os vegetais, nas suas operações, tendem para um fim. — Os vegetais, ainda que destituídos de todo o conhecimento, tanto intelectual como sensitivo, todavia operam como se conhecessem o fim das suas operações. Na verdade, procuram os meios que lhes são necessários para o seu desenvolvimento e para a sua conservação, evitam os obstáculos que se opõem à sua perfeição, operando sempre de um modo regular e uniforme. Ora, se os vegetais operassem por *acaso*, e sem um fim predeterminado, seria impossível que pudessem operar de um modo regular e uniforme, e pudessem tender sempre para a própria perfeição. Logo, os vegetais, nas suas operações, tendem para um fim.[2]

---

1 As ciências *físico-químicas* ensinam que no reino *inorgânico* existe uma assombrosa *finalidade*. Todos os fenômenos apresentam tão grande regularidade, que puderam ser traduzidos por fórmulas matemáticas. — Observemos a constituição íntima dos corpos. Os átomos nunca se unem por *acaso*, nem em proporções caprichosas e variáveis, para a formação das moléculas, mas sempre em conformidade com as suas propriedades naturais e em proporções fixas e invariáveis. Assim, para a produção da *água*, não podemos empregar senão um volume de *oxigênio* e *dois* de *hidrogênio*. Mais admiráveis são as leis que presidem à formação dos *cristais*, e que nos mostram como tudo tende para um fim. Os minerais não se cristalizam todos segundo um tipo uniforme e monótono; cada espécie tem a sua figura poliédrica caraterística. Todavia todos os tipos, embora variados, reduzem-se a alguns tipos primitivos. É o distintivo da natureza: — economia e simplicidade nos meios, riqueza e variedade inesgotável nos efeitos!

2 Admirável é a *finalidade* dos *vegetais*! As espécies que constituem o reino *vegetal*, são inumeráveis, e, todavia, cada uma tem o seu modo especial de reprodução, a sua estrutura; as partes acessórias correspondem à natureza do *todo*: *todas* as partes, por mais insignificantes que pareçam, têm os fins particulares, que se alcançam sempre pelo emprego de certos e determinados meios; e estes fins particulares, pela sua vez, são meios para a consecução do fim de todo o vegetal!

58. Os animais, nas suas operações, tendem para um fim. — Os animais constantemente exercem certas e determinadas ações, e produzem certos e determinados efeitos; assim a abelha, ocupada na arte de preparar o mel, prepara-o sempre do mesmo modo, mas não faz a teia, a aranha compõe a sua teia sempre do mesmo modo, mas não prepara o mel. Ora, os animais não poderiam exercer constantemente determinadas ações, nem produzir determinados efeitos, se não operassem por um fim previsto ou predeterminado, mas procedessem só por *acaso*; porque o agente, que opera por *acaso*, é indiferente para todos os efeitos, e não há razão alguma porque produza, sempre e do mesmo modo, certos e determinados efeitos. Logo, os animais, nas suas operações, tendem para um fim.[1]

---

1 Os animais não são dotados de inteligência (como provaremos mais tarde), e por isso, não conhecem a relação entre os meios e o fim. Mas são dotados de *instinto*, pelo qual empregam os meios mais eficazes, e tendem para um fim determinado. Se não admitirmos esse instinto, não pode explicar-se a uniformidade e a perfeição, com que os animais operam. — Entre tantos exemplos, que a Zoologia aponta, citaremos o da abelha. Diz M. Réamur: "Logo que todas as partes da jovem abelha estão secas, logo que as suas asas se acham em estado de se agitar, ela já sabe tudo o que há da fazer em todo o tempo da sua vida. Ninguém deve maravilhar-se, se ela está tão bem e tão cedo instruída; *foi instruída por Aquele que a formou.* Parece que a abelha conhece que nasceu para a sociedade; sabe como as outras, da habitação comum, e vai, com as outras, em busca de flores; vai só, e depois sem embaraço encontra o caminho da colmeia, ainda quando volta pela primeira vez. Se ela procura o mel no cálice das flores abertas, não é só para se alimentar, mas também, e sobretudo, para começar a trabalhar para o bem comum, visto que, desde a primeira saída, faz uma colheita de cera. M. Maraldi assegura ter visto voltar para a colmeia abelhas, carregadas de dois grandes fragmentos dessa matéria, no próprio dia em que tinham nascido" (*Hist. Des insectes*, tom. V, mém. XI).

Alguns positivistas explicam o *instinto* pela *hereditariedade*. — Essa explicação, porém, não resolve a questão; porque podíamos sempre perguntar pela *causa* da hereditariedade, que, em última análise, deve ser o princípio da *finalidade*. — Mas, além disso, a explicação, apresentada pelos materialistas, não se verifica em muitos casos. Diz Paulo Janet: "Citarei apenas um caso, que é o instinto dos *necróforos*. Esses animais, depois de terem posto os ovos, têm o hábito de colocar cadáveres de outros animais ao lado dos ovos, a fim de que os seus filhos, logo que saiam, possam encontrar alimento; alguns põem os ovos nos próprios cadáveres dos animais. Ora, o que é incompreensível é que as mães, que têm esse instinto, nunca verão seus filhos, como já não viram suas mães; por isso, não podem saber se os ovos hão de tornar-se animais semelhantes a elas, nem prever as suas necessidades. — Em outros insetos (*les pompiles*), o instinto é ainda mais notável: as mães têm um modo de vida inteiramente

59. O organismo animal, na sua formação, tende para um fim. — O organismo animal principia por um germe. Todos os gérmens dos animais, no primeiro momento e nas primeiras transformações, são semelhantes entre si; nós não sabemos distinguir um do outro. Só mais tarde o gérmen se torna embrião e se *especializa*, passando do geral para o particular, do indeterminado para o determinado. O organismo pouco a pouco se vai aperfeiçoando, tornando-se cada vez mais sistêmico e regular, até que chega a produzir um animal de uma espécie determinada. De todos os caminhos, que podia seguir na sua evolução, o gérmen seguiu o mais conveniente e o mais útil, embora talvez o mais difícil; depois de o ter encetado, chegou até o fim, sem se ter desviado um instante, obedecendo sempre ao mesmo sistema, à mesma ordem e as mesmas leis. Na evolução, pois, há uma *idéia* a realizar, um *plano* a seguir, e por isso, um *fim* a alcançar. Logo, o organismo animal, na sua formação, tende para um fim.[1]

---

diverso do de seus filhos, porque elas são herbívoras, e estes carnívoros. Por isso, as mães não podem conhecer, pela experiência própria, o que convirá a seus filhos".

1 Se não admitíssemos as *causas finais* na formação do organismo animal, isto é, se o organismo não tendesse para um *tipo*, ou para um *fim* certo e determinado, seria inexplicável — como o gérmen, na sua evolução, assuma a natureza específica dos seus princípios, — como tantas e tão diversas circunstâncias possam concorrer para o mesmo resultado, — como forças cegas e inconscientes operem com regularidade e empreguem os meios mais proporcionados, e produzam *sempre* o mesmo efeito, — como os diferentes órgãos possam unir as suas ações e combinar as suas forças de um modo tão admirável para um resultado comum, que é o bem de todo o animal, — como as espécies de hoje correspondam às que existiram há tantos séculos. Todos sabem que um grande naturalista, *Cuvier*, com um dente de um animal antediluviano, construiu todo o animal, e assim fundava a *paleontologia*. E em que se baseou Cuvier? — Na fixidez das espécies e por isso, no princípio da *finalidade*. — A *finalidade* no organismo, isto é, a tendência, que o organismo tem para um fim determinado, demonstra-se não só pela *adaptação* dos órgãos às suas respectivas funções, mas também pela mútua *correlação* deles. Na verdade, essa *correlação* supõe uma combinação, um cálculo exatíssimo, — combinação e cálculo que não podem ter uma razão suficiente nas forças mecânicas, nem no *acaso*, mas unicamente na inteligência (Cf. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, lec. 1 e 8).

Examinemos algumas afirmações dos adversários.

a) *E. Littré, Spencer* e *Taine* negam que, na formação do organismo apareçam os indícios de um *desígnio* anteriormente formado.

Estes positivistas querem, não que as suas teorias se acomodem aos fatos, mas que estes se acomodem àquelas! E os fatos são contrários aos materialistas. No

desenvolvimento do organismo preexiste um *tipo*, uma *idéia*, um *plano*, um *desígnio*. É a opinião dos melhores anatomistas e fisiologistas, como *Cl. Bernard*, *Carus*, *Richard Owen*, *Elias de Beaumont*, *Chauffard*. Limitamo-nos a citar a desse último. Diz assim (*La vie*, p. 318): "O espetáculo de uma *finalidade* imanente, que o homem descobre em toda a parte, encontra-se em todos os graus dos seres vivos. Todo o animal, todo o ser organizado, o próprio vegetal, possuem um fim próprio. Nada vive senão com a condição de tender para um fim; o fim é a coroa e a razão da natureza viva; e, à proporção que a natureza se eleva, o fim, que a rege, aparece mais esplêndido".

b) *Lamarck*, seguido pelos materialistas, sustentou que os órgãos pelo uso e exercício, não só se aperfeiçoam, mas até se formam de novo.

A Lamarck e sequazes responde *Trendelenburg* com estas palavras: "Se os olhos, no ato de se formarem, estivessem expostos à luz, podia supor-se que os raios luminosos, tocando-os, adaptassem ao seu fim esse órgão inestimável. Mas os olhos formam-se na obscuridade, para fruírem da luz depois do nascimento. O mesmo acontece em relação aos outros sentidos. Entre a luz e os olhos, entre o som e o ouvido, entre a terra e a mecânica dos órgãos, existe uma harmonia preestabelecida; porque, sem nenhuma prévia comunicação, os objetos externos e os respectivos órgãos entram em mútua e íntima relação, não no momento em que os órgãos se formam, mas depois da formação. A luz ainda não atingiu a vista, nem o som o ouvido, nem o elemento, onde a criatura se há de mover, o seu aparelho motor, e já os órgãos estão constituídos para receberem a impressão desses agentes. Patentea-se aqui manifestamente uma harmonia. O órgão na sua atividade está sujeito à ação das causas exteriores, mas a sua conformação indica manifestamente um escopo. Os olhos veem, mas o *poder ver determinou* a sua formação. Os pés caminham, mas o *poder caminhar determinou* as diversas articulações dos pés... É essa a harmonia simples e misteriosa dos fatos, — harmonia que parece manifestar um poder central, que une todos os membros, e em que o pensamento é *alfa* e *ômega*. Tudo o que manifesta um fim foi previsto pelo pensamento. *Burmeister* confessa abertamente que "o dom da voz tem por fim a comunicação das idéias, porque é certo que meios determinados tendem para fins determinados" (*Discussões lógicas*).

c) Os *materialistas* dizem que, para a formação dos organismos, basta o movimento mecânico das células.

Respondemos que o movimento mecânico das células é apenas uma *condição*, embora indispensável, mas não pode ser a *causa* da formação do organismo; porque aquele movimento é idêntico e uniforme em todos os seres, e por isso, não pode ser a causa da diversidade dos organismos, nem da diversidade do modo porque estes se desenvolvem. — Ouçamos uma testemunha insuspeita, o evolucionista Tommasí, que escreve: "Por mais que eu queira ser evolucionista e sequaz do moderno naturalismo, confesso que, quando principio a considerar a constituição particular dos organismos e a sua complicada e maravilhosa estrutura, e procuro investigar a relação teleológica das respectivas funções, quando sobretudo considero o ouvido tão bem organizado para ouvir, quando observo o olho formado de um modo tão admirável para exercer as funções da visão, — pasmo, vacilo nas minhas convicções, e não uma,

60. A finalidade supõe uma inteligência. — Todos os agentes criados tendem para um fim, previsto ou predeterminado, empregam os meios mais aptos e eficazes, e executam um plano com maravilhosa exatidão, constância e uniformidade. Esse fim, essa escolha de meios e esse plano, sendo efeitos, devem ter por causa uma inteligência; porque só a inteligência pode prever ou predeterminar o fim, modelar um plano, e, por conhecer a relação entre os meios e o fim, pode escolher os meios mais aptos e eficazes. Logo, a *finalidade* supõe uma inteligência. — Se o agente é *racional*, a inteligência, que concebe o fim, escolhe os meios e modela o plano, é a que existe no próprio agente, que opera. — Se o agente é *irracional*, a inteligência, em que a *finalidade* encontra o seu princípio e a sua razão, não pode deixar de ser a divina; porque só a inteligência de um Deus podia determinar a cada agente *irracional*

---

mas cem vezes, sou obrigado a exclamar: mas como é possível que estes olhos, que estes ouvidos sejam o resultado das leis de simples evolução mecânica?"

d) Os *materialistas* replicam que entre os órgãos que se formam e os respectivos objetos exteriores não existe nenhuma relação de *finalidade* (porque por ex., os olhos não foram formados para perceberem certos e determinados objetos), mas que existe apenas uma *coincidência*!

O absurdo dos materialistas é evidente. Entre um órgão, que se forma, e o objeto respectivo, existe apenas uma *coincidência*? Mas, para a formação do órgão, são necessárias muitas e diversas condições. Estas condições verificam-se *todas*, e verificam-se *sempre*, seguindo um processo sapientíssimo. Ora, um resultado uniforme e constante não pode ser apenas uma *coincidência*; pois a *coincidência* não é nem uniforme nem constante. — Quem considerar os olhos do animal, há de necessariamente concluir que um fim determinado presidiu à formação deles, e que esse fim era a aptidão para verem os objetos luminosos. Por isso, *Newton* dizia: "*Quem formou os olhos, conhecia muito bem as leis da óptica*".

e) Dizem: a natureza gera *monstros*, logo, nas suas operações não tem em vista um fim, mas o acaso, o capricho.

A existência dos *monstros*, se prova alguma coisa, prova a existência das causas finais. Na verdade, o que é um *monstro*? É um ser, que, por alguma causa acidental, se afastou do tipo. Logo, na organização desse ser havia, um tipo, para o qual tendia. Esse tipo era o fim. Se não existisse um tipo, um fim, não haveria regra ou critério para julgarmos da deformidade ou perfeição dos seres, e por isso, não haveria *monstros*; porque, onde não existe um fim, não é possível o afastamento do fim, e por isso, não é possível a deformidade. — Concluímos, pois, que a natureza tende sempre para um fim. Se ela não o alcança sempre, isto demonstra que as causas segundas podem opor obstáculos à atividade da natureza, mas não demonstra que a natureza não tende para um fim.

um fim proporcionado, modelar planos tão complicados e todavia tão perfeitos, e, para os realizar, servir-se das forças cegas da natureza.[1]

61. Espécies de causas finais. — Há uma tríplice espécie de *causas finais*; — *particular, universal* e *universalíssima.*

a) A causa *final-particular* é uma perfeição *finita* e *própria* de *cada* ente, ou de uma *espécie*, *gênero* ou *classe*; porque tudo tende para a perfeição *própria*, ou para a perfeição da sua *espécie*, *gênero* ou *classe.*

b) A causa *final-universal* é uma perfeição *finita*, mas comum a *todas* as criaturas; porque, se cada uma das partes tende para uma perfeição *particular*, o todo deve tender para uma perfeição *universal* e comum a *todas* as suas partes.

c) A causa *final-universalíssima* é a perfeição *infinita* e *absoluta*, que é Deus; porque, assim como todas as criaturas derivam de Deus, assim também todas tendem para Deus.[2]

62. Entre as causas finais existe um nexo. — Existe um nexo — a) entre as causas *finais-particulares*, — b) entre as causas *finais-particulares* e a causa *final-universal*, — c) entre as causas *finais-particulares* e a *causa-universalíssima.*

---

1 A conclusão é evidente. Onde há uma ordem, umas proporções bem tomadas, há um fim a alcançar, e, onde há um fim a alcançar, aí se encontra a inteligência; porque só a inteligência pode adaptar meios para o fim. Se a inteligência não é própria do agente, que opera, é própria do Criador do agente. Diz S. Tomás: "Aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales; et talium est cognoscere rationem finis et eorum quae sunt ad finem: alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum vel directum in finem; sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente, ita certus cursus naturalium rerum, cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari" (*Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 1 ad 1; cf. *De Ver.*, q. 5, a. 2). A razão, que governa o mundo, é a de Deus. Continua o Santo: "Necessitas naturalis inhaerens rebus, quae determinantur ad unum, *est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem*; sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae" (*Ibid.*, ad 3).

2 A causa *final-particular* é múltipla e diversa, porque muitas e diversas são as perfeições *particulares* e *próprias* de cada ser criado. Mas a causa *final-universal*, como também a causa *final-universalíssima*, é única, porque única é a perfeição, tanto finita como infinita, para a qual tende o mundo inteiro; visto que se a perfeição das *partes* é múltipla, a perfeição do *todo* deve ser única, embora concentre em si a perfeição das partes.

a) Existe um nexo entre as causas *finais-particulares*, isto é, entre os fins *particulares* das diversas substâncias; porque todo o ente de uma *espécie*, *gênero* ou *classe*, tende para a perfeição *própria*, e para a da sua *espécie*, *gênero* ou *classe*.[1]

b) Existe um nexo entre todas as causas *finais-particulares* e a causa *final-universal*; porque a perfeição das partes está subordinada à perfeição finita de todo o mundo.[2]

c) Existe um nexo entre todas as causas *finais-particulares* e a causa *final-universalíssima*; porque Deus é e não pode deixar de ser o fim último de todos os seres criados.[3]

---

1 Para a evidência dessa verdade, basta considerar um instante as operações do mineral, do vegetal, do animal, e, sobretudo, do homem. Cada ente opera em conformidade da sua aptidão, mas o resultado final é a perfeição de todo o suposto, da sua *espécie*, *gênero* ou *classe*.

2 O fim do *mineral* é servir ao *vegetal* e ao *animal*; assim a *água*, o *ar*, e muitos elementos são necessários para a vida vegetativa e sensitiva. O fim do *vegetal* é servir ao *animal*; porque os *vegetais* purificam o ar, que o animal respira, e preparam a matéria, que depois de muitas modificações forma os tecidos. O fim do *animal* é servir ao *homem*, porque lhe subministra o alimento, o vestido, e outras comodidades.

3 Como dissemos, as criaturas *irracionais* tendem para Deus, porque representam a sabedoria, a bondade, a beleza e outras perfeições divinas; as criaturas *racionais* tendem para Deus, não só porque manifestam as perfeições divinas, mas também porque, elevando-se do finito ao infinito, podem unir-se com Deus pelo conhecimento da inteligência e pelo amor da vontade, — conhecimento e amor, em que consiste a glória de Deus (*Sum. Th.*, p. I, q. 65, a. 2). — *Kant Arhens* e outros afirmaram que Deus criou o homem para o homem, e todas as outras criaturas *exclusivamente* para o homem. Mas é falso que Deus criasse o homem para o homem. Mais tarde o demonstraremos. Aqui repetimos apenas que a sede insaciável do infinito, que atormenta constantemente a inteligência e o coração do homem, demonstra que o homem foi criado para Deus... É também falso que as outras criaturas fossem criadas *exclusivamente* para o homem. Se o fim *secundário* e *próximo* das criaturas irracionais é servir ao homem, o seu fim *principal* e *último* é manifestar as perfeições de Deus; porque Deus podia não criar, mas, criando, não podia deixar de dirigir e ordenar todas as coisas para a sua glória. E, se as criaturas irracionais estão subordinadas ao homem, estão subordinadas para que nele e por ele alcancem o seu último fim.

ARTIGO IV
Ordem física do mundo

63. Ordem física do mundo. — *Ordem física* do mundo é a *disposição conveniente dos entes criados para os seus fins.* — A *ordem* é uma consequência do tríplice nexo, que existe entre os seres, sobretudo do nexo *teleológico.* — Como se vê, tratamos da ordem *física,* que existe entre os entes criados; e não nos ocupamos da ordem *lógica* nem da *moral,* que existem nas operações da *inteligência* ou da *vontade.*[1]

64. Espécies da ordem física. — A *ordem física* divide-se em *particular, universal e universalíssima.*

a) A ordem *particular* é a disposição ou tendência de cada ente, — ou dos vários elementos de cada ente, — ou dos indivíduos de uma espécie, de um gênero, ou de uma ou mais classes, que estão dispostos para um fim *particular*, próprio daquele ente ou daquela espécie, gênero ou classe. — Essa ordem, pois, é constituída pelas operações, que exerce cada uma dessas entidades particulares de um modo *conatural* às próprias forças para alcançar o seu fim *particular*; e por isso, tudo o que excede as forças *naturais* de cada ente em particular, excede a própria ordem *particular.*

b) A ordem *universal* é a disposição ou tendência de *todos* os entes criados para o fim *universal*, que é a perfeição finita do universo. — Essa ordem, pois, é constituída pelas operações, que *todos* os entes exercem de um modo *conatural* às suas forças para alcançar o fim *universal*; e por isso, tudo o que excede as forças *naturais* de *todos* os entes, excede também a ordem *universal.*

---

1 Como dissemos na *Ontologia*, a *ordem* é a *disposição* ou *tendência de um ser ou de uma causa para o seu fim ou efeito*. Porquanto, uma coisa diz-se *ordenada*, quando tende para o seu fim ou efeito. Diz S. Tomás: "Tunc unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur" (*C. Gent.*, I, 1). — A ordem depende da razão, como dar sua causa; pois só a razão, por conhecer a relação entre os meios e o fim, pode dispor as coisas para os seus fins. — Divide-se, sobretudo, em *lógica, moral* e *física.* A *lógica* é a disposição dos entes *lógicos*, que são os atos da nossa inteligência, para o seu fim, que é a verdade. A *moral* é a disposição dos entes *morais*, que são os atos da nossa vontade, para o seu fim, que é o bem ou a felicidade. A *física* é a disposição dos entes *físicos*, que são as coisas criadas, para o seu fim, que é uma perfeição real. Aqui tratamos da ordem *física.* — Dessa ordem falamos nos artigos III e V do capítulo precedente; mas fizemo-lo de passagem. Tratando-se de um argumento muito importante, reservamos-lhe o presente artigo.

c) A ordem *universalíssima* é a disposição ou tendência de *todos* os entes criados para o fim *universalíssimo*, que é o próprio Deus. — Essa ordem, pois, é constituída pelas operações, que *todos* os entes exercem de um modo *conatural* ou *superior* às suas forças para alcançar o seu fim *universalíssimo*; e por isso, se alguma coisa pudesse subtrair-se ao governo de Deus, essa excederia a ordem *universalíssima*.[1]

65. No mundo existe a ordem particular.

a) Todo o ente criado possui propriedades para a consecução do seu fim; — o *vegetal* tem *raízes*, para absorver o suco vital, e tem *tronco, ramos, folhas*, para difundir em todas as suas partes o alimento absorvido e transformado em seiva; — o *animal* é dotado de *sentidos*,

---

1 A *ordem* denota sempre uma *multiplicidade*, reduzida à *unidade*. Por isso, onde se encontram vários efeitos, derivados de uma causa, aí se encontra uma certa ordem. — Sendo muitas as causas, cada uma das quais pode produzir vários efeitos, deve haver e há várias ordens. É, pois, racional a divisão da ordem — em *particular*, que abrange um ente ou as partes de um ente ou os indivíduos de uma espécie, ou gênero etc., — em *universal*, que existe entre todas as coisas criadas em relação ao fim *universal*, que é uma perfeição finita, — e em *universalíssima*, que é a disposição de todas as coisas criadas para a Causa primeira. — A ordem *particular* depende de uma causa criada e contém tudo o que deriva ou pode derivar dessa causa. É multíplice e diversa, porque muitas e diversas são as causas criadas (*C. Gent.*, III, 98). A ordem *universal*, como também a *universalíssima*, é única; porque único é o fim *universal* do mundo, e único é também o seu fim *universalíssimo*. — As ordens *particulares* estão subordinadas umas às outras, e todas à ordem *universal* e à *universalíssima*. — Na ordem *particular* está contida toda a força do *ente particular*; de modo que esse não pode fazer coisa alguma, que esteja fora dessa ordem, embora a possa fazer um outro ente, de uma outra ordem. Na ordem *universal* está contida toda a força de *todos os agentes criados*; de modo que nenhum destes pode fazer uma coisa, que esteja fora dessa ordem, embora a possa fazer um outro ente, de uma ordem mais elevada.

Dissemos que a ordem *universalíssima* é constituída pelas operações, que as criaturas exercem de um modo *conatural* ou *superior* às suas faculdades, ao passo que a ordem *particular* e a *universal* são constituídas pelas operações, que as criaturas exercem de um modo *conatural* às suas faculdades. De fato, as criaturas, — consideradas em relação ao fim *particular* ou *universal*, devem necessariamente operar de um modo *conforme* à sua natureza (pois a natureza, entregue a si mesma, é constante e produz sempre o mesmo efeito), — mas, consideradas em relação ao fim *universalíssimo*, que é Deus, podem operar também de um modo *superior* à sua natureza (pois Deus pode acrescentar-lhes uma força, que exceda toda a atividade natural). Nem isto repugna; pois Deus é sempre o Senhor da criatura, e pode servir-se dela, como de instrumento, para a produção de efeitos, que a criatura, pelas suas forças naturais, nunca teria podido produzir.

para conhecer o *alimento*, e de *movimento*, para o procurar; — o *homem*, além das faculdades *vegetativas* e *sensitivas*, é ornado de *razão*, pela qual concebe o seu *fim* e a aptidão dos meios.[1]

b) Os indivíduos de cada *espécie*, *gênero* ou *classe*, concorrem para a consecução do fim comum, como se vê, por ex., entre as *abelhas*, entre as *formigas*, e entre todos os animais, que, com as suas operações, concorrem para a conservação e propagação da própria espécie.[2]

---

1 No animal, sobretudo, são maravilhosos os instintos *individuais*. O cãozinho, tendo sede, procura a água, e reconhece-a sem que anteriormente a tenha visto. O melro, e, em geral, os animais, que se alimentam de insetos, sabem escavar o terreno para os procurar, e descobrem-nos onde nenhum indício nos indicava a sua presença. As formigas fazem, durante o verão, a provisão para os dias do inverno. A aranha, apenas nascida e sem nunca ter visto insetos, faz a sua teia para os prender, e isto com uma habilidade não inferior à das mais velhas. Quem não sabe que a cela das abelhas está construída segundo todas as regras da geometria?

Note-se que, embora os atos da *inteligência* e da *vontade* do homem entrem na ordem *lógica* e na ordem *moral*, todavia ele não deixa de fazer parte da ordem *física*, como ser criado sensível, e dotado de uma determinada natureza e determinadas propriedades.

2 Não menos maravilhosos são os instintos *domésticos* e *sociais* do animal. — Que imensa sabedoria e cuidado na formação do ninho! Escolhe a matéria mais apta, o lugar mais conveniente, a forma mais proporcionada às necessidades da sua espécie, toma todas as precauções imagináveis, afasta todos os perigos, prepara o alimento para os seus filhos. Se fosse dotado de razão, não fazia mais nem melhor. A sua ciência, pois, é inata; recita uma lição, que nunca aprendeu; é artista por direito de nascimento! — Exemplos dos instintos *sociais* são as *abelhas*. Estes insetos reúnem-se em sociedades cooperativas, em que o trabalho está admiravelmente dividido. Há uma só abelha *rainha* ou *mestra*, todas as mais são *obreiras*. Os *alvéolos*, que estas constroem, são hexagonais e tão perfeitos, que o homem não fazia melhor. Essa rara habilidade não é o resultado de hábitos adquiridos e transmitidos pela *hereditariedade* (como opinou *Spencer*), pois o pai e a mãe das obreiras nunca construíram células; mas é o resultado de um instinto *inato*, que, como veremos, tem a sua explicação na Sabedoria e no Poder de Deus (Cf. Milne-Edwards, *Anatomie e physiologie animales*).

Não só há ordem num *grupo*, *gênero*, *família*, *classe*, etc., mas também entre os *gêneros*, *famílias*, *classes* do reino vegetal ou animal, — ordem que o homem procura reproduzir nas suas classificações, mas que não inventou. Todos os animais *articulados*, como também os *moluscos*, os *zoófitos*, os *vertebrados*, apesar da sua prodigiosa variedade, têm o mesmo plano geral de estrutura, de modo que todos os animais reduzem-se a estes quatro tipos, que também estão de algum modo subordinados entre si. Dizia *Cuvier* que o reino *animal* pode considerar-se como um só livro, consagrado ao desenvolvimento destas quatro fórmulas fundamentais. Esse desenvolvimento do plano geral faz-se gradualmente e com tanta sabedoria, que as transições são, por vezes, insensíveis. *Agassiz* diz:

66. N**o mundo existe a ordem universal**. — No mundo existirá a ordem *universal*, se todos os seres criados concorrerem para a realização do fim universal, que é a perfeição finita do universo. Ora, todos os seres criados, ao mesmo tempo que tendem para os seus fins *particulares*, concorrem para a realização do fim *universal* do mundo; aliás este não constituiria, como efetivamente constitui um único sistema. Logo, no mundo existe a ordem *universal*.[1]

67. No mundo existe a ordem universalíssima. — Na verdade, a constância e a uniformidade do movimento cósmico, a proporção da distância entre o sol e os planetas, a translação regular dos satélites em volta dos astros centrais, as muitas e diversas perfeições dos minerais, dos vegetais, dos animais, e, sobretudo, do homem, — todo esse complexo de maravilhas manifesta a Sabedoria, a bondade, a Onipotência de Deus; e por isso, todas as criaturas tendem para o Criador, como para o seu fim *último e extrínseco*. — Essa manifestação torna-se mais brilhante, quando Deus se serve das criaturas para produzir *efeitos sobrenaturais*, superiores à natureza delas.[2]

"Esta série progressiva aparece como o desenvolvimento de uma concepção grandiosa, traduzida por tão grande harmonia de proporções, que cada uma das partes parece necessária para se entender completamente o designío geral. E, no entretanto, cada parte é tão independente e tão perfeita em si mesma, que parece um todo completo. Tudo o que constitui e caracteriza as concepções do gênio, encontra-se aí desenvolvido com tal perfeição e riqueza de particularidades, com tal complexidade de relações, que nos enchem de admiração e de espanto. *Em presença desta série tão assombrosa, quem poderá deixar de ler as sucessivas manifestações de uma inteligência?*" (*De l'espécie et de la classification*).

1 Os reinos da natureza conservam entre si os mais estreitos laços, a mais harmoniosa relação. Para a sua vida e desenvolvimento, o vegetal precisa do mineral; o animal, do vegetal e do mineral; o homem, dos animais inferiores, do vegetal e do mineral. Um destes reinos produz o que o outro consome, e este acaba por restituir ao primeiro o que lhe tinha sido emprestado. *Agassiz* escreve: "As plantas apropriam-se do carbono e exalam o oxigênio; os animais absorvem o oxigênio, e emitem o ácido carbônico; o reino animal dá ao vegetal uma parte do adubo de que este precisa, e o vegetal subministra, em grande parte, o alimento ao animal. Fatos tão gerais denotam, mais diretamente que um complexo de fatos particulares e desconexos, uma ordem de coisas perfeitamente estabelecida, cujas disposições foram todas anteriormente previstas e combinadas, e manifestam condições de existência sapientemente equilibradas e antecedentemente preparadas" (*Ibid.*, p. 192). (Cf. Farges, *L'idée de Dieú d'aprés la raison et la science*).

2 A ordem *universalíssima* é, como dissemos, a disposição de todas as coisas criadas para o Criador. Se o fim *particular* e o fim *universal* são intrínsecos ao próprio

68. A ordem cósmica não é efeito de uma ação fortuita.

a) A ordem do mundo é a conveniente e constante disposição dos inumeráveis e diversos seres criados. Ora, essa disposição não pode ser fortuita, porque tudo o que é fortuito não é regular nem constante; assim ninguém diz que a disposição, que se admira nas partes de um *palácio*, ou de um *quadro*, ou de um *livro*, seja apenas fortuita. Logo, a *ordem* cósmica não é efeito de uma ação *fortuita.*

b) A ordem, que resplandece no mundo, é o produto de uma ação sapientíssima; porque todo o efeito exige uma causa proporcionada. Ora, uma ação sapientíssima não deriva de um agente, que opera por

---

mundo, o fim *universalíssimo*, que se identifica com o fim *último*, deve ser *extrínseco*, como o é o seu *princípio*. O fim *universal* é um bem, mas um bem *finito*, e por isso, não é o fim último das criaturas, pois estas tendem para o bem *infinito*. Diz S. Tomás: "Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum *extrinsecum*, ut ad ultimum finem" (*Sum. Th.*, p. I., q. 103, a. 2 ad 3). — Esse fim *último* do mundo consiste propriamente na semelhança com a Bondade infinita, que é Deus. De fato, todas as criaturas tendem para um fim; e como todo o fim é bem, as criaturas, tendendo para o fim, tendem para o bem; e, como todo o bem criado é uma semelhança do Bem incriado, segue-se que todas as criaturas, tendendo para os seus fins *próximos* tendem para o fim *último*, e chegam a tornar-se semelhantes a Deus; Diz S. Tomás: "Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem. In tantum autem aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primae bonitati, quae est Deus. Omnia igitur per molus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem, sicut in finem ultimum" (*C. Gent.*, III, 19).

A ordem *universalíssima* compreende, pois, tanto a ordem *natural*, como a *sobrenatural*. A ordem *natural* abrange tudo o que é proporcionado às naturezas e às forças das criaturas, completando-as entre os limites da sua perfectibilidade. A ordem *sobrenatural* abrange tudo o que excede as naturezas e as forças de todas as criaturas, elevando-as a um estado superior às exigências das mesmas.

A ordem *sobrenatural* não repugna. Na verdade, essa repugnância dar-se-ia, — ou da parte de Deus, — ou da parte das *criaturas*, — ou da parte da ordem *natural*. — Ora, não repugna da parte de Deus; porque a Sabedoria e o Poder de Deus não se esgotam com a produção das criaturas, e por isso, pode conceder a estas uma perfeição superior à que exigem as suas naturezas, de modo que possam produzir efeitos superiores às suas forças conaturais. — Não repugna da parte das *criaturas*; pois estas são essencialmente dependentes de Deus, e por isso, podem, nas mãos e pela virtude de Deus, produzir efeitos, que não podem produzir pelas suas faculdades naturais. — Não repugna finalmente da parte da *ordem natural*; pois a ordem *sobrenatural* não destrói, mas aperfeiçoa a *natural*, tornando as faculdades capazes de produzir efeitos de uma ordem superior.

acaso, ou que opera sem previsão, sem método, sem sabedoria. Logo, a ordem cósmica não pode ser e não é efeito de uma ação *fortuita.*[1]

69. A ordem cósmica é efeito de uma inteligência infinita.

a) *É efeito de uma inteligência.* — A ordem cósmica é a conveniente disposição dos seres criados para os seus fins. Logo, a causa, que estabeleceu a ordem, devia conhecer a relação entre os seres e seus fins. Ora, um objeto *abstrato*, como é essa relação, só pode ser percebido por uma faculdade espiritual, como é a inteligência. Logo, a ordem cósmica é efeito de uma inteligência.

b) *Essa inteligência deve ser infinita.* — Porquanto, a inteligência, que estabeleceu a ordem cósmica, — devia conhecer a natureza de *todos* os seres criados, aliás não os teria podido ordenar para os seus fins convenientes, — devia *prever* todas as operações futuras dos agentes finitos, aliás seria impossível o estabelecimento e inexplicável a constância da ordem cósmica, — devia possuir um *poder* absoluto e universal sobre todas as criaturas, alias não as teria podido dirigir para os seus fins. Ora, uma inteligência, — que conhece a natureza de *todos* os seres criados, — que *prevê* as operações futuras dos agentes finitos, — que possui um *poder* absoluto e universal sobre todas as criaturas, é necessariamente infinita. Logo, a ordem cósmica é efeito de uma inteligência infinita — de Deus.[2]

---

1 Os *materialistas* objetam: os átomos são eternos, têm uma natureza idêntica, mas atributos e movimentos diversos. No seu concurso *fortuito*, podiam uma vez encontrar-se e combinar-se de maneira, que formassem essa ordem. Logo, a ordem do mundo é *fortuita.*

Todas estas afirmações dos *materialistas* são falsas. — 1º) É falso que os átomos sejam eternos, porque vimos que a matéria não pode ser eterna. — 2º) É absurdo que os átomos tenham naturezas idênticas e propriedades diversas; porque as propriedades derivam da natureza, e por isso, das naturezas idênticas só podem derivar propriedades idênticas. — 3º) É falso que a ordem cósmica seja o resultado do fortuito concurso dos átomos; aliás, como dissemos, o efeito seria superior à causa, ou dar-se-ia um efeito sem causa. Diremos com Cícero: "Se o concurso fortuito dos átomos fabricou este universo, porque não pode ele agora produzir um templo, um pórtico, uma cidade, uma casa, o que seria muito mais fácil? (*De nat. deor.*, I, II).

2 Que admirável o sistema solar! O sol é o seu centro; em volta do sol gravitam oito grandes planetas; em volta dos planetas giram vários satélites; atravessando as órbitas planetárias, os cometas percorrem o espaço em diversas direções. — O sol tem um volume 1.404.928 vezes maior que o do nosso planeta; a sua distância da terra é

de 38 milhões de léguas, e a dos outros planetas, que giram em volta dele, varia entre 15 milhões (*Mercúrio*) e 1.147 milhões de léguas (*Netuno*). — O espaço, que o sistema solar ocupa no céu, é de 7 mil milhões de léguas. E, todavia, o nosso mundo é apenas um ponto no espaço, uma unidade no complexo dos mundos. O telescópio revela-nos que cada estrela é o centro de outros sistemas: e existem milhões de estrelas. A distância e as dimensões destes milhões de mundos espantam a nossa imaginação... A luz percorre 77.000 léguas em cada segundo; e todavia o *alfa* do *Centauro*, que é mais próximo de nós, gastou *três anos* e *oito meses* para fazer chegar até a nós a sua luz; a *estrela polar* gastou 55 anos; as mais remotas, visíveis aos nossos olhos, empregaram 2.700 anos; *Herschel*, *Euler* dizem que as mais afastadas estrelas gastaram mais de um milhão de anos! — É, contudo, estes mundos inumeráveis, lançados no espaço com uma celeridade tão prodigiosa e em direções tão diversas, formam um acordo e uma harmonia assombrosa! Esse acordo e essa harmonia são o resultado da *lei da gravitação universal*, combinada com o impulso primitivo do Primeiro Motor, do nosso Deus.

Não admira, pois, se os mais sábios naturalistas e filósofos procurassem a razão destas maravilhas numa causa infinitamente inteligente. — Além dos testemunhos já citados, que confirmam a nossa tese, citaremos ainda o de *Müdier*, de *Agassiz*, do próprio *Kant*, de *Newton* e de *Laplace*.

a) Müdier diz: "A maravilhosa harmonia, que reina entre todas as partes deste grande universo, apresenta sinais incontestáveis de uma força inteligente e livre. Os cometas são provas irrecusáveis e manifestas de uma Divindade sábia e onipotente, que governa o mundo" (*Os cometas*).

b) *Agassiz*, o grande naturalista suíço, assim se exprime: "O mundo é a manifestação de um pensamento poderoso e fecundo, é a prova de uma bondade infinita e sábia, é a demonstração mais palpável de um Deus pessoal, primeiro criador de todas as coisas, regulador de todo o universo, e dispensador de todos os bens" (*Os peixes fósseis*).

c) *Kant* escreve: "O mundo apresenta um teatro tão admirável de diversidade, de ordem, de finalidade e de beleza, que toda a linguagem é incapaz de exprimir tantas e tão inesgotáveis maravilhas, e a impressão que produzem em a nossa alma. Em toda a parte, vemos um nexo de defeitos e de causas, de fins e de meios, uma grande regularidade na vida e na morte. E, como nenhum ser chegou por si ao estado em que se encontra, a universalidade das coisas aniquilar-se-ia, se não lhe déssemos como princípio uma realidade superior, que a sustenta depois de a ter produzido. Esse argumento, o mais antigo e o mais claro de todos, merece ser lembrado sempre com respeito; e pretender diminuir-lhe a autoridade seria não só privar-nos de uma consolação, mas também tentar uma coisa impossível. A razão, constantemente robustecida por argumentos tão poderosos e tão vários, rejeita toda a irresolução sofística, e à vista da majestade, que resplandece na estrutura do universo, subindo de grandeza para grandeza, eleva-se até à grandeza absoluta" (*Crítica da razão pura*).

d) *Newton*, escrevendo ao Dr. *Bentley*, diz: "No movimento regular dos planetas e dos seus satélites, na sua direção, plano, e grau da sua rapidez, vê-se o vestígio da sabedoria, o testemunho da ação de um causa, que não é cega, nem fortuita, mas que é

70. A ordem universalíssima do mundo é absolutamente necessária. — Uma coisa diz-se *absolutamente* necessária, quando existe ou opera, independentemente de toda a condição. Ora, a ordem *universalíssima* do mundo existe independentemente de toda a condição; porquanto sendo Deus o fim absolutamente *necessário* de todas as criaturas, também a disposição destas para Deus é absolutamente *necessária*. Logo, a ordem *universalíssima* do mundo é absolutamente *necessária*.[1]

71. A ordem particular e a universal não são necessárias absoluta, mas hipoteticamente.

a) *Não são absolutamente necessárias.* — Na verdade, a ordem *particular* e a *universal* seriam *absolutamente* necessárias, se o fim *particular* e o *universal* fossem *absolutamente* necessários. Ora, o fim *particular* e o *universal* não são *absolutamente* necessários, mas sim *contingentes*, por serem *finitos*. Logo, a ordem *particular* e a *universal* não são *absolutamente* necessárias.[2]

b) *Mas são hipoteticamente necessárias.* — Uma coisa diz-se *hipoteticamente* necessária, quando, verificadas todas as condições indispensáveis para existir ou para operar, não pode deixar de existir ou de operar. Ora, a ordem *particular* e a *universal* do mundo, verificadas todas as condições indispensáveis para sua existência, não podem deixar de existir; pois as operações dos entes criados, por derivarem da *natureza*,

---

certamente habilíssima em geometria e mecânica. Não há dúvida; é absurdo supor que é a necessidade que preside ao universo; pois uma necessidade cega, sendo a mesma por toda a parte, não poderia produzir coisas tão variadas. A astronomia encontra, a cada passo, o limite das causas físicas, e por isso, o vestígio da ação de Deus. É certo que os movimentos atuais dos planetas não podem derivar *exclusivamente* da ação da gravitação; para que eles girem em volta do sol, é necessário que um braço divino os impila para a tangente das suas órbitas".

e) *Laplace* escreve: "Efeitos tão extraordinários não podem derivar de causas irregulares... Devemos, pois, acreditar que uma causa primitiva dirigiu os movimentos planetários" (Cit. por Wolf., *Hypotheses cosmogonicas*).

1 Todas as criaturas tendem para Deus, como para o fim último, como para a Bondade infinita. Essa tendência é inerente à própria essência das criaturas. Desde que elas existem, necessariamente tendem para o seu Criador. Por isso, a ordem *universalíssima* é absolutamente *necessária*.

2 A ordem é *necessária* ou *contingente*, conforme for *necessário* ou *contingente* o *fim* dos entes; porque é do *fim* que se deduz não só o critério, mas também a natureza de toda a ordem.

tendem *necessariamente* para os seus fins. Logo, a ordem *particular* e a *universal* do mundo são *hipoteticamente* necessárias.

As condições, indispensáveis para a existência da ordem *particular* e da *universal*, são as seguintes: — 1ª) que um agente superior não ponha obstáculo à atividade das causas criadas, nem lhe determine outro fim; — 2ª) que Deus conserve as causas, e lhes continue o seu concurso de Causa Primeira.[1]

72. A ordem universalíssima do mundo é constante,e não pode ser suspensa.

a) *É constante.* — Porquanto, as substâncias criadas, só pelo fato de existir, manifestam as perfeições divinas, estão subordinadas ao Criador, e dessa maneira tendem constantemente para Deus.

b) *Não pode ser suspensa.* — Na verdade, essa ordem é *absolutamente* necessária; e tudo o que é *absolutamente* necessário é *imutável*, e não pode ser suspenso.[2]

---

1 A ordem *universal*, e muito mais a *particular*, não é absolutamente *necessária*. Porquanto, não pode entender-se a ordem sem as substâncias ou as coisas, que lhe estejam sujeitas, nem pode ela exceder a natureza e a perfeição delas, por isso, mesmo que é *natural*. Ora, as substâncias, ou as coisas, que existem no mundo, não são absolutamente *necessárias*, mas *contingentes*. Logo, a ordem, que existe entre essas substâncias, é *contingente*. — Nem se diga que, na hipótese da existência das substâncias, sujeitas à ordem, esta se tornou, *absolutamente necessária*. Porquanto, na hipótese da existência de uma coisa, só se tornou necessário o que pertence à *essência* dela; assim, na hipótese da existência do homem, este deve ser necessariamente *animal racional*. Ora, a ordem, que existe entre os entes criados, não pertence à *essência* deles. Logo, mesmo na hipótese da existência das substâncias, não se prova a *absoluta necessidade* da ordem. Se se desse uma mudança no movimento da terra ou dos outros planetas, a terra e os planetas deixariam de ser o que são, ou haveria nisso alguma repugnância? Não, com certeza. — Se a ordem do mundo não pode ser e não é *absolutamente* necessária, deve dizer-se que o é *hipoteticamente*, desde que se verifiquem as condições indispensáveis para a sua existência: enquanto, verificadas aquelas condições, a ordem não pode sofrer alteração alguma. Mas a necessidade é *hipotética*, porque depende das condições. Por isso, se se não verifica uma condição, a ordem deixa de ser *necessária*, isto é, pode sofrer alteração. Mas, nesse caso, a alteração não é devida a um agente, sujeito a essa ordem, mas ao agente, que a estabeleceu e que é superior a ela.

2 Respondemos que Deus não pode suspender a ordem *universalíssima*, não porque lhe esteja sujeito, visto que só estão sujeitas a essa ordem as criaturas, mas porque Ele é o *fim* supremo e necessário, e por isso, imutável, para que devem tender as criaturas. Por isso, a impossibilidade da suspensão da ordem *universalíssima* baseia-se na própria perfeição de Deus.

73. A ordem particular e a universal são constantes, mas podem ser suspensas.

a) *São constantes.* — A ordem *particular* e a *universal* são constituídas pelas operações dos entes criados, enquanto tendem para o seu fim *particular* ou *universal*. Ora, essas operações são constantes, porque os entes criados, operando em virtude da sua *natureza*, operam sempre do mesmo modo. Logo, a ordem *particular* e a *universal* são *constantes*.

b) *Mas podem ser suspensas.* — A ordem *particular* e a *universal*, como provamos, são necessárias *hipoteticamente*, isto é, verificadas as condições indispensáveis para a sua existência. Ora, uma ou outra daquelas condições pode deixar de se verificar, porque Deus pode negar o concurso, que *livremente* presta à causa segunda. Se Deus negar o seu concurso à causa segunda, essa não poderá tender para o fim *particular* ou *universal*; e assim, a ordem *particular*, ou a *universal*, será suspensa.[1]

---

1 Objetam: Deus não pode suspender a ordem *universalíssima*. Logo, não pode suspender a ordem *particular* nem a *universal*.

Concedemos a *antecedente*, mas negamos a *conseqüente*. A ordem *universalíssima* consiste na disposição da criatura para um fim absolutamente necessário, que é o Criador, e por isso, *Deus* não pode suspender essa ordem; porque repugna que a criatura não se refira ao Criador. Mas a ordem *particular* e a *universal* consistem na disposição das criaturas para fins *contingentes*; e não há nenhuma repugnância em que *Deus* suspenda estas ordens por um motivo da sua Sabedoria infinita: porque o *contingente* é mutável.

Insistem: a ordem do mundo é um *bem*. Logo, a sua violação é um mal. Deus não pode querer o mal. Logo, *Deus* não pode alterar essa ordem.

A objeção funda-se num equívoco. Devemos distinguir o mal *moral* do mal *físico*. O mal *moral* é contrário à relação que deve existir entre a criatura e o Criador, e esse mal Deus não pode querê-lo. O mal *físico* é contrário à relação que existe entre uma criatura e outra, e esse mal, que só é mal relativamente a uma criatura, é um bem relativamente a uma outra, e Deus pode querê-lo para tirar daí um bem maior. — Aos que dizem que *Deus* não pode mudar a ordem *física*, porque não pode mudar a ordem *moral*, S. Tomás responde do modo seguinte: "Licet Deus possit facere contra ordinem, qui est unius creaturae ad aliam, quod est quasi naturae particularis respecta ipsius, non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad seipsum. Iustitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum. Unde contra ordinem iustitiae Deus facere non potest. Cursus autem naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam? Et ideo contra cursum naturae Deus facere potest" (*De pot.* q. 6, a. 1, ad 3).

ARTIGO V
Leis físicas do mundo

74. Lei física do mundo. — Lei *física* do mundo é a *inclinação intrínseca, que regula ou determina as forças dos agentes naturais, para esses produzirem constantemente os mesmos efeitos em circunstâncias iguais, e assim alcançarem o próprio fim;* — ou, mais brevemente, é o *modo constante e uniforme, que os agentes naturais seguem nas suas operações.* — A lei *física*, pois, distingue-se das leis *lógica e moral*, as quais consistem nos *princípios supremos e imutáveis*, que *regulam* as operações *intelectuais e volitivas* dos agentes *racionais.*[1]

75. Espécies da lei física. — A lei *física* divide-se em *particular, universal e universalíssima.*

a) Lei física *particular* é a que regula ou dirige as operações de um agente natural, ou dos agentes de uma espécie, gênero ou classe, para a consecução do fim *particular.*

b) Lei física *universal* é a que regula as operações de *todos* os agentes naturais, para a consecução do fim *universal*, que é uma perfeição finita e comum a todas as criaturas.

c) Lei física *universalíssima* é a que regula ou dirige a operação de todos os agentes *naturais*, para a consecução do seu fim *universalíssimo*, que, como dissemos, é a manifestação das adoráveis perfeições de Deus.[2]

---

1 *Lei*, em geral, é a *regra* ou a *medida* das *operações.* Divide-se em *física, lógica e moral*, conforme regula — os atos dos agentes *naturais* (que operam em virtude da sua *natureza*); — ou os atos da *inteligência e da vontade.* — A lei *física* é o fundamento da ordem *física*, como a lei *lógica* e a lei *moral* são o fundamento da ordem *lógica* e da ordem *moral.* — A segunda definição da lei *física*, dada no texto e geralmente seguida, não exprime a sua *natureza*, mas o seu *efeito.* — Por isso, a lei *física* distingue-se da *essência* dos entes, e das *forças*, de que eles são dotados.

2 A lei física *particular*, pois, é múltipla e diversa, porque muitos e diversos são os modos especiais porque os entes operam. — A lei física *universal* também é múltipla e diversa; pois a ordem *universal*, embora seja única, é, todavia, regulada por muitas e diversas leis. — A lei física *universalíssima*, porém, é única; porque único e simplicíssimo é o decreto divino, a que todas as criaturas obedecem na sua tendência para o seu fim *universalíssimo.* — As leis físicas *particulares* estão subordinadas umas às outras, e todas as leis *universais* à lei *universalíssima.*

A lei *particular* rege a ordem *particular*, enquanto inclina o ente, sujeito a essa ordem, a operar de um modo uniforme e constante, para a consecução do fim

76. No mundo existem leis físicas particulares. — No mundo existem ordens *particulares*. Logo, devem também existir leis físicas *particulares*; porque não pode existir ordem sem leis respectivas. — Na verdade, as leis *físicas* são inclinações intrínsecas, pelas quais os agentes *naturais* produzem os mesmos efeitos em circunstâncias semelhantes, para a consecução de seus fins. Ora, *cada* agente *natural* é dotado daquelas inclinações, proporcionadas à sua essência ou natureza, para a consecução do seu fim *particular*. Logo, no mundo existem leis *físicas particulares*.[1]

77. **No mundo existem leis físicas universais**. — No mundo existe a ordem *universal*. Logo, devem também existir leis físicas *universais*; porque, como dissemos, não há ordem sem leis respectivas. — Na verdade, os agentes *naturais* não poderiam concorrer, como efetivamente concorrem, para a consecução do fim *universal*, se não fossem todos dirigidos pelas mesmas inclinações intrínsecas. Ora, as inclinações intrínsecas, a que *todos* os agentes *naturais* estão sujeitos para a consecução do fim *universal*, chamam-se *leis físicas universais*. Logo, no mundo existem *leis físicas universais*.[2]

---

particular; e, por isso, tudo o que excede esse modo de operar, próprio de cada ente, isto é, todo o efeito superior às forças de um agente particular, excede a lei *particular*. — A lei *universal* rege a ordem *universal*, enquanto inclina *todos* os entes criados, sujeitos a essa ordem, a operar sempre do mesmo modo, para a consecução do fim *universal*; e, por isto é, tudo o que excede esse modo de operar, próprio de todos os entes criados, isto é, todo o efeito superior a todas as forças criadas, excede a lei *universal*. — A lei *universalíssima* rege a ordem *universalíssima*, enquanto, inclinando todos os entes para os seus fins, que são verdadeiros bens, inclina-os para o sumo e infinito Bem, de que derivam todos os bens finitos: e por isso, um ente, que deixasse de tender para o seu fim (o que é impossível), deixaria de tender para *Deus*.

1 Lei *física* é o modo *constante e uniforme*, porque os agentes *naturais* operam. Logo, deve haver muitas e várias leis *físicas particulares*, porque muitos e vários são os agentes *naturais*. — Deve haver, pois, e há leis *particulares* para o reino *mineral, vegetal e animal*, e para o próprio *homem*, que nas suas operações *naturais*, mesmo nas da inteligência e da vontade, deve seguir e segue uma determinada norma (pois o homem não pode entender e querer, senão de um certo modo, proporcionado à sua natureza, e supostas determinadas condições). — E não só os gêneros e as espécies estão sujeitas às leis proporcionadas à sua natureza específica; mas, nos seres vivos e orgânicos, os vários membros do mesmo indivíduo são dotados de inclinações peculiares e próprias para o exercício constante e uniforme de certas funções donde deriva o bem de todo o ser e a conservação da sua vida.

2 As leis *físicas universais*, que se estendem a todos os entes, são muitas e diversas. As principais são:

78. No mundo existe a lei física universalíssima. — É um corolário das precedentes conclusões. — No mundo existe a ordem *universalíssima*. Logo, deve também existir uma lei *universalíssima*; porque não pode conceber-se ordem sem lei. — Com efeito, todos os agentes criados, em virtude da sua natureza, tendem para Deus, enquanto tendem para os seus fins; e essa tendência, que é constante e uniforme, manifesta a existência da respectiva lei.[1]

Iª) A lei de *nexo substancial*, pela qual o ser mais perfeito de uma espécie está ligado com ser menos perfeito da espécie superior. — Alguns dão a essa lei o nome de lei de *continuidade*: mas essa palavra — *continuidade* — não deve tomar-se no sentido, que lhe dá Leibniz.

IIª) A lei da *constância*, pela qual a natureza, nas mesmas circunstâncias e se não houver impedimento, produz sempre o mesmo efeito, e pela qual uma espécie não se *transforma* noutra.

IIIª) A lei da *utilidade*, pela qual a natureza não produz coisa alguma, que não seja útil e que não tenha um fim próprio.

IVª) A lei de *meio natural*, pela qual *Deus*, depois de ter criado o mundo produz, por meio dos agentes finitos, aqueles efeitos, que não excedem a força das causas segundas.

Vª) A lei da *unidade*, pela qual as várias e diversas criaturas estão por tal modo subordinadas, que formam um único sistema.

Cl. Bernard nega a existência das leis *universais*, e só reconhece fenômenos. Escreve: "Concebemos a unidade, o nexo, a harmonia dos fenômenos: seria, porém, uma ilusão pensar que essa harmonia fosse o resultado de uma força ativa... Só conhecemos as condições físico-químicas dos fenômenos; determiná-las, é o nosso dever... *Onde estão as leis, que regem os fenômenos do mundo?*" (*Leçons sur les phénoménes de la vie,* p. 43).

É claro o erro do fisiologista francês. Se não existem leis físicas, como é que os fenômenos do mundo acontecem com tanta regularidade e constância? Como é que todas as ciências naturais, físicas, químicas, astronômicas, têm por fim descobrir e determinar as suas leis? Como é que *Kepler* e *Bode* formaram as leis da astronomia, e *Leverrier* descobriu o planeta *Urano*? — Sem leis físicas, não poderia existir ordem física. Essa ordem existe. Logo, devem existir as leis *físicas*.

1 Diz S. Tomás? "Bonum particulare ordinatur in bonum commune, sicut in *finem*/ esse enim partis est propter esse totius/ unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, quum ex eo universorum bonum dependeat/ bonum autem, quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius, et aliorum quae ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem unum bonum, quod est Deus" (*C. Gent.*, III, 17). Se todos os seres criados estão dispostos para Deus, deve haver neles a respectiva inclinação natural, que se chama *lei física universalíssima*.

79. As leis físicas são efeitos de uma inteligência infinita.

a) *São efeitos de uma inteligência.* — As leis *físicas* regulam as ações dos agentes *naturais*. Ora, a *regra* de uma ação deduz-se do fim, para o qual tende o agente; porque uma ação é *regular* ou *irregular*, enquanto é ou não é proporcionada ao fim. Logo, quem estabelece uma regra, deve conhecer a proporção entre as ações e o fim; porque um objeto abstrato, como é aquela proporção, só pode ser conhecido por uma faculdade *espiritual*, como é a inteligência. Logo, as leis *físicas* são efeitos de uma inteligência.[1]

b) *Essa inteligência deve ser infinita.* — A ordem do mundo é constante e uniforme. Ora, a ordem do mundo não poderia ser constante nem uniforme, se as leis, que a regem, não fossem certas e fixas, mas admitissem colisão entre si ou pudessem ser de algum modo alteradas. A inteligência, pois, que estabeleceu as leis físicas, devia *prever todos* os conflitos *possíveis* e *futuros*, a que as leis podiam estar sujeitas, evitando que entre elas se pudesse dar colisão ou que pudessem ser violadas. Ora, uma inteligência, que assim *prevê* os acontecimentos *possíveis e futuros*, não pode deixar de ser infinita. Logo, as leis *físicas* são efeitos de uma inteligência *infinita*.[2]

---

1 A *lei*, sendo *regra ou medida*, só pode derivar da *razão*, ou da *inteligência*; porque só essa faculdade, por conhecer a relação entre os meios e o fim, pode medir as ações e dispô-las convenientemente para o seu fim. E, enquanto é regra *eficaz*, isto é, dotada da força de *mover*, a *lei* deriva também da *vontade*; porque é próprio dessa faculdade o *império*. Por isso, diz-se que a *lei* é *império da razão*, enquanto a razão, em virtude do ato da vontade, preceitua alguma coisa. Escreve S. Tomás: "Imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus" (*Sum. Th.*, 1-2, q. 17, a. 1).

2 Deus promulgou a lei *lógica* e a *moral*, gravando no espírito humano os supremos e imutáveis princípios da verdade e do bem; e promulgou a lei *física*, imprimindo nos agentes *naturais* uma inclinação para eles operarem sempre de um modo regular e uniforme. Desenvolvamos esse ponto. Deus, pela sua infinita sabedoria, dirige todas as coisas para os seus fins; e esse ato da sabedoria em Deus, deve ter um reflexo nas coisas criadas, isto é, deve ser comunicada às criaturas, para elas poderem operar em conformidade com a vontade do Criador. Tal comunicação deve ser diversa, segundo a diversa natureza das criaturas. A criatura *racional* recebe a participação ou comunicação da *lei eterna*, enquanto, pela força da sua razão, conhece o que há de fazer e o que há de evitar; a criatura *irracional* recebe a participação ou comunicação da *lei eterna*, enquanto recebe na sua essência ou natureza uma inclinação ou determinação para operar sempre do mesmo modo. Portanto, assim como o homem imprime na vontade de outro homem, que lhe é subordinado, o preceito de praticar certos atos, assim também Deus

80. A lei universalíssima do mundo é absolutamente necessária. — A lei *universalíssima* é a que regula a ordem *universalíssima*, porque dirige as operações de todos os seres criados para a consecução do seu fim *universalíssimo*. Ora, a ordem *universalíssima é absolutamente* necessária. Logo, também a lei *universalíssima é absolutamente* necessária; aliás o efeito seria superior à própria causa.[1]

81. As leis particulares e as universais não são necessárias absoluta, mas hipoteticamente.

a) *Não são absolutamente necessárias.* — Com efeito, as leis *particulares* regem a ordem *particular*, e as leis *universais* regem a ordem *universal*. Ora, a ordem *particular* e a *universal* não são *absolutamente* necessárias. Logo, nem as leis *particulares*, nem as *universais*, são *absolutamente* necessárias.[2]

---

imprime e grava nos agentes *naturais* o princípio dos atos, proporcionados à natureza deles e determinados pela sabedoria infinita (*Sum. Th.*, l. c., a. 5). Essa impressão, feita por Deus na essência das criaturas, é uma espécie de *promulgação*. Diz S. Tomás: "Hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum" (*Ib.*, ad 1). — Adverte o mesmo S. Doutor que a *lei*, propriamente, é uma coisa da *razão*, é comunicada à razão e impõe ao súdito a *obediência*, isto é, a submissão da vontade. E, como as criaturas *irracionais* não podem conhecer essa lei, nem são capazes de verdadeira obediência, por isso, a lei *física* chama-se *lei* só por *analogia* ou *semelhança*, enquanto essas criaturas, operando conforme as diretivas divinas, gravadas na própria essência, praticam uma espécie de obediência. Diz o Angélico: "Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie *lex* vocatur; nam *lex* est *aliquid rationis*; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest diei *lex* nisi *per similitudinem*" (*Sum. Th.*, l. c., a. 2, ad 3). — Deus, pois, é o princípio supremo das leis *físicas*, enquanto produziu todas as *essências* com as respectivas *faculdades*, inclinadas para determinadas operações. Dizemos que Deus é o princípio *supremo* dessas leis; porque a *essência* é o princípio *remoto* (enquanto a *essência* é a raiz, de que derivam as faculdades com as respectivas inclinações) e a *faculdade* é o princípio *próximo* (enquanto a faculdade é o sujeito *imediato* dessas inclinações para certos e determinados fins).

1 Essa necessidade *absoluta* da lei *universalíssima* está baseada, como a da ordem *universalíssima*, na Bondade de Deus, que, assim como é o primeiro princípio, assim também é o fim último de todas as coisas.

2 Combatem essa verdade — os *panteístas*, dizendo que *Deus* criou o mundo necessariamente, e não pôde estabelecer outras leis; — os *materialistas*, Draper, Littré,

b) *Mas são hipoteticamente necessárias.* — As leis *particulares*, como dissemos, regem a ordem *particular*, e as leis *universais* regem a ordem *universal*. Ora, a ordem *particular* e a *universal* são *hipoteticamente* necessárias. Logo, também as leis *particulares* e as *universais* são *hipoteticamente* necessárias.

As condições, que devem verificar-se, são as seguintes: — 1ª) que um agente superior não ponha algum obstáculo à atividade das

---

Renan, Büchner, Darwin, Vogt, Haeckel, Tyndall, Moleschott e outros, afirmando que, assim como é absolutamente necessária a matéria, assim também são absolutamente necessárias as leis *físicas*.

Examinemos os argumentos, com que entendem provar a sua opinião.

a) Dizem: as leis físicas *universais* estão fundadas na essência das coisas. Logo, são necessárias e por isso, imutáveis, porque necessária e imutável é a essência das coisas.

Respondemos que a essência das coisas — embora seja *necessária*, enquanto não pode ser nem se entender sem os elementos que a compõem, e enquanto, verificadas todas as condições indispensáveis, não pode deixar de produzir o seu efeito, — é, todavia, *contingente*, enquanto à *existência*, porque podia deixar de existir, e enquanto às suas *operações*, porque as operações são acidentes. Ora, as leis físicas *universais* não são elementos constitutivos da essência, mas referem-se às suas *operações*, assim também é contingente em relação às *leis*, que regulam aquelas *operações*. Se as leis físicas *universais* são contingentes, são mutáveis. — Notamos também que as leis *físicas* estão fundadas, sim, na *essência* das coisas, mas na *essência* cercada de todas as condições necessárias para ela poder operar. Ora, uma dessas condições é que Deus lhe preste o seu concurso e não a impeça na operação. — Nem, se Deus suspende uma lei *física*, a *essência* dos entes fica destruída; porque ninguém concede que um rio mude de essência, só pelo fato de ficar milagrosamente para no seu curso.

b) Replicam: as leis *lógicas* e as *morais* são *absolutamente* necessárias. Logo, também as leis *físicas* são *absolutamente* necessárias.

É certo que as leis *lógicas* e as *morais* são *absolutamente* necessárias, porque exprimem relações *absolutamente* necessárias, que têm o seu último fundamento na inteligência e na vontade divina; por isso, a necessidade *absoluta* dessas leis é exigida pela santidade e pela Sabedoria de *Deus*. Mas não há atributo nenhum de *Deus* que exija a necessidade *absoluta* das leis *físicas*. Pelo contrário, é conveniente que o poder de *Deus* e o seu domínio sobre todas as forças criadas se manifestem aos homens, e não poderiam manifestar-se de um modo mais brilhante, do que na suspensão das leis *físicas*.

c) Insistem: as leis *físicas* são *matemáticas*. Na verdade, as leis *físicas* são *matemáticas*, quando estão cercadas de *todas* as condições necessárias para a sua constância. Ora, uma destas condições é que *Deus* as conserve e não lhes negue o seu concurso, — concurso que não forma o objeto da *matemática*. Logo, as leis físicas não são *inteiramente* matemáticas e, por isso, não são *absolutamente* necessárias.

mesmas leis; — 2ª) que Deus conserve e não lhes negue o seu concurso de Causa Primeira.[1]

82. A lei universalíssima é constante, nem pode ser suspensa.

a) *É constante.* — A lei *universalíssima* é constante, porque constante é a ordem *universalíssima.*

b) *Não pode ser suspensa.* — A lei *universalíssima* não pode ser suspensa, porque não pode ser suspensa a ordem *universalíssima.* — Nem se recorra à Onipotência divina. Na verdade, Deus não pode fazer o que repugna à sua Bondade. Ora, repugna à Bondade divina, que as criaturas se afastem, ainda que por um instante, do fim *universalíssimo*; porque a ordenação ou tendência da criatura para o Criador é um dever de justiça, que obriga sempre e em cada instante.

83. As leis particulares e as universais são constantes, mas podem ser suspensas.

a) *São constantes.* — É uma consequência do nº 73. a) — As leis, isto é, as inclinações naturais, que determinam as criaturas a operar sempre do mesmo modo, estão impressas na sua *essência.* Ora, a *essência* dos seres é por si constante. Logo, as leis *particulares* e as *universais* são *constantes.*

b) *Mas podem ser suspensas.* — Também essa é uma consequência do nº 73. b) — Se as leis físicas não podem ser suspensas pela virtude do agente finito, bem o podem por virtude de Deus; pois Deus é livre quanto ao concurso que presta à atividade dos agentes naturais, e por isso, pode negá-lo; ou prestá-lo de um modo diverso, e assim as leis físicas serão suspensas. — A lei fica suspensa, enquanto não produz num caso particular, o efeito, que devia naturalmente produzir.[2]

---

1 Quando dizemos que a lei *física,* como a *ordem física,* é *absoluta* ou *hipoteticamente* necessária, partimos da suposição de que as criaturas existem. — Devemos também notar que a ordem física e a sua lei respectiva podem ser *contingentes* e, ao mesmo tempo, *hipoteticamente necessárias*; porque o seu fim pode ser *contingente,* enquanto por si é indiferente tanto para existir como para não existir, e, ao mesmo tempo, pode ser *hipoteticamente necessária,* enquanto *Deus,* depois de o determinar, não estabelece outro fim, e quer que os agentes criados o alcancem. — O ente, que é só *hipoteticamente necessário,* é *contingente.*

2 Todos os escritores, que sustentam que as leis físicas *universais* são *absolutamente necessárias,* devem sustentar também, e efetivamente sustentam que elas nunca podem ser suspensas, nem por virtude do Criador.

ARTIGO VI
Milagre, sua possibilidade, cognoscibilidade e força demonstrativa

84. Milagre. — *Milagre é um fato sensível, que excede a ordem e as leis de toda a natureza criada e que por isso, só pode ser operado por Deus.* — O milagre é um fato *sensível*, porque pode e deve ser percebido pelos sentidos, e é um fato *sobrenatural*, porque excede as forças de todos os agentes criados, e por isso, só pode atribuir-se à Onipotência de Deus.[1]

---

a) Dizem: se as leis físicas pudessem ser suspensas, os cálculos, feitos pela Física e pela Astronomia, não seriam *certos*, e assim destruir-se-iam aquelas duas ciências.

Respondemos que, admitida a possibilidade da suspensão das leis físicas, os cálculos da Física e da Astronomia deixariam de ter uma certeza *metafísica*, mas teriam sempre uma certeza *física*. E é essa certeza que convém e basta às ciências naturais.

b) Continuam: admitida a possibilidade daquela suspensão, os cálculos matemáticos não poderiam ter nem a certeza *física*; porque poderia haver sempre receio de que *Deus* suspendesse alguma lei.

Esse receio é vão. Em todo o cálculo devemos sempre estar seguros de que *Deus*, no governo *ordinário* do mundo, se acomoda às naturezas dos seres criados, e de que a Sabedoria divina exige que a ordem do mundo seja estável e as leis físicas sejam constantes. E se *Deus*, por algum fim da sua insondável providência, suspende alguma lei, nem por isso, os cálculos *matemáticos* são errados, porque estes descrevem o que *ordinariamente* acontece e deve acontecer, suposto o curso natural das leis físicas.

c) *Draper* escreve: "Ou as leis da natureza são absolutas, imutáveis e necessárias, ou *Deus* governa o mundo *arbitraria e caprichosamente*.

O discurso é falso. *Deus* pode governar o mundo por leis *livres*, e, todavia, *constante e regulares*. Os materialistas confundem o *necessário* com o *constante*. O célebre astrônomo P. Secchi, escreve: "A *constância* não é *necessidade*. Reconhecemos e confessamos, assim como os materialistas, que as leis da natureza são constantes, uniformes e regulares; mas do fato de *Deus* não as mudar todos os dias não se segue que não as *possa* mudar e que não as tenha livremente estabelecido. Uma coisa é *necessária, imutável, absoluta*, quando em nenhuma hipótese pode deixar de ser, quando o contrário repugna à razão. Por outra parte, uma coisa é *constante, regular, permanente*, quando é sempre a mesma; mas não se segue dessa permanência que a coisa *não possa* acontecer de outro modo. Há uma grande diferença entre a *constância* e a *necessidade*" (*Unité des forces physiques*).

Outras objeções dos incrédulos serão expostas e refutadas no artigo seguinte, quando tratarmos da *possibilidade* do *milagre*.

1 Tornemos mais salientes os elementos do *milagre*.

a) O *milagre* deve ser um fato *sensível*. Porquanto, ele é um *sinal*, porque Deus manifesta aos homens alguma verdade da sua inteligência ou alguma disposição da

sua vontade; e, como o homem não pode elevar-se ao espiritual e ao invisível senão por meio do sensível, a verdade ou a vontade de Deus deve manifestar-se aos homens por meio de um sinal, que seja *sensível* em *si mesmo* ou nos *seus efeitos*. Diz S. Tomás: "Naturale est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde, sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales/ ita per aliquos supernaturales effectus, qui *miracula* dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur" (*Sum. Th.*, II-II, q. 178, a. 1). — Por isso, não pode chamar-se *milagre* um fato, que, embora exceda a ordem e as leis de toda a natureza criada, não pode ser percebido, de algum modo, por meio dos sentidos. Assim, não é propriamente milagre a justificação do pecador, nem a transubstanciação do pão e do vinho no Corpo e no Sangue de N. S. Jesus Cristo, etc.; mas são verdadeiros milagres o adorável mistério da Encarnação, a ciência infusa dos Apóstolos, a conversão de S. Paulo, etc.

b) O *milagre* deve exceder a *ordem* e as *leis* de *toda* a natureza criada, e por isso, é uma obra exclusivamente própria de Deus. Na verdade, um fato que deriva exclusivamente de Deus, deve ter em si mesmo o selo da Divindade, deve ter um cunho ou caráter absolutamente divino, para que possa dizer-se que é *obra* de Deus, e só de Deus. Ora, um fato é obra de *Deus*, e só de Deus, quando excede a ordem e as leis de toda a natureza criada; porque, se não excede essa ordem e essas leis, não podemos afirmar que é obra exclusivamente própria de Deus. — A onipotência de Deus pode, por muitos e vários modos, produzir uma obra, que excede a ordem e as leis de toda a natureza criada, p. ex. — ou produzindo essa obra, que nenhuma força criada pode produzir, — ou causando um efeito, que as forças criadas podem causar, mas independentemente delas, — ou reprimindo as forças dos agentes criados para que não produzam o efeito, que naturalmente deviam produzir, — ou comunicando a um agente criado uma atividade transeunte, contrária à atividade natural desse agente, a qual por isso, paralise o efeito próprio dessa atividade natural, etc.

A definição do *milagre* podia dar-se em menos palavras, dizendo que é *um fato sensível, insólito e divino*. Diz-se *insólito*, não enquanto acontece raras vezes, mas enquanto excede ao curso ordinário da natureza. Por isso, se todos os dias os cegos recuperassem a vista, os surdos o ouvido, os mortos a vida, estes fatos seriam outros tantos milagres, porque não são conformes ao curso ordinário da natureza. Diz S. Tomás: "*Insolitum*, quod in definitione *miraculi* ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae. Unde si quotidie coeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursu naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret" (In II *Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3).

Rejeitamos, como falsas, as seguintes definições do *milagre*, apresentadas por *Spinoza, Locke, Malebranche, Houteville*.

a) *Spinoza*, seguido por muitos incrédulos, definiu *milagre*: "Um fato *natural*, cuja causa natural não pode explicar-se por meio de outro fato, que costuma acontecer". (*Tract. Theol. Polit.*, c. VI) — Essa definição é falsa. O milagre não é um fato *natural*, mas é um fato *sobrenatural*, que excede todas as forças da natureza criada, e que por isso, só pode ser produzido pela Onipotência de Deus

85. Espécies de milagre. — Um fato pode exceder a ordem e as leis de toda a natureza criada — quanto à *substância* do mesmo fato, que se realiza, — quanto ao *sujeito*, em que o fato se realiza, — quanto ao *modo*, porque ele se realiza. — Daí uma tríplice espécie de *milagre*.

a) Um fato é *milagroso* quanto à substância, quando excede as forças criadas por tal maneira, que a natureza *nunca* pode produzir; tal é a glorificação do corpo humano. — Esse milagre ocupa o *primeiro* lugar.

b) Um fato é *milagroso* quanto ao *sujeito*, quando, não *por si*, mas pela condição do *sujeito*, em que se realiza, excede as forças de toda a natureza criada, de maneira que as forças criadas nunca o podem produzir *naquele sujeito*; tal é a *ressurreição* de um *morto*, ou a *iluminação* de um *cego*, pois as forças naturais podem dar a vida e a vista, mas não podem dar a vida a um *morto*, nem a vista a um *cego*. — Esse milagre ocupa o *segundo* lugar.

c) Um fato é milagroso quanto ao *modo*, quando o efeito excede as forças da natureza pelo *modo*, porque se realiza; tal é a cura *instantânea* de um doente, que a natureza só pode curar *gradualmente*. — Esse milagre ocupa o *ínfimo* lugar.[1]

---

b) *Locke* disse: "O *milagre* é uma obra sensível, que, por exceder a capacidade de quem o presencia, se julga contrário às leis físicas e se atribui a uma ação divina". (*Traité des Miracles*). — Também essa definição é errônea. O milagre não é um efeito, que a incapacidade ou a ignorância dos homens julga superior às forças dos agentes finitos, mas é um fato, que *em si* e *por si* excede a ordem e as leis de toda a natureza criada.

c) *Malebranche* escreveu: "O *milagre* é um produto das leis *gerais*, que nos são *desconhecidas*" (*Entret. Sur la Metaph.*). — Também essa definição é inaceitável. O milagre não é um produto das leis *gerais, desconhecidas* por nós, mas é um fato, que acontece fora das leis físicas, por nós conhecidas, e que por isso, só pode ter por causa o poder de *Deus*.

d) *Houteville* disse: "O *milagre* é um efeito *insólito, maravilhoso*, que não é produzido *fora* das leis físicas, mas deriva das forças *ocultas* da *natureza*, convenientemente dispostas por Deus" (*De la relig. chretien.*, c. V). — Também essa definição é falsa. O milagre não é um efeito, que deriva das forças *ocultas* da natureza, mas *excede* todas as forças da natureza.

Deixamos de referir as definições do *milagre*, dadas por *Bonnet, Clarcke, Blondel*, por serem semelhantes às de *Malebranche* e de *Houteville*.

1 Adverte S. Tomás que um fato é *milagroso* — não em relação ao poder de *Deus*, pois todo e qualquer fato é infinitamente inferior à onipotência do Criador; — mas em relação ao poder das *criaturas*, que é excedido pelo milagre. E, como o poder

86. O milagre excede a ordem particular e a universal, mas não excede a ordem universalíssima.

a) *Excede a ordem particular e a universal.* — O *milagre* é um fato, que excede a *ordem* de *toda* a natureza criada. Ora, um fato, que excede a *ordem* de *toda* a natureza criada, não só excede a ordem *particular*, que é a tendência de *cada* ente criado para o seu fim *particular*, mas excede também a ordem *universal*, que é a tendência de *todos* os entes

---

das criaturas pode ser excedido de um modo mais ou menos elevado, o milagre é mais ou menos extraordinário. — Daí as três espécies do milagre (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 8).

O mesmo S. Doutor apresenta uma outra divisão do *milagre*, e diz que ele pode ser — ou *superior* à natureza, quando essa não pode de *modo algum* produzir o efeito, que *Deus* produz; porque ou não pode *absolutamente* causar uma forma (a natureza não pode causar a forma da *glória* num corpo passível), — ou não pode causar a forma num *determinado sujeito* (a natureza não pode causar a forma da *vida* num corpo morto). É *contrário* à natureza, quando *Deus* impede o efeito, que a natureza deveria produzir, permanecendo na mesma natureza a disposição contrária ao efeito, produzido por *Deus* (assim *Deus* obstou a que o fogo queimasse os três meninos na fornalha de Babilônia, permanecendo no fogo a força de queimar). — Diz-se *além* da natureza, ou *preternatural*, quando *Deus* produz o efeito, que a natureza pode produzir, mas produ-lo — ou sem intermédio dela; — ou por um *modo* diverso daquele, porque ela opera: tal é a *instantânea* cura de um moribundo sem os meios naturais. (*De pot.*, q. 6, a. 2, ad 3).

Essa segunda divisão pode facilmente reduzir-se à primeira. Na verdade, o milagre quanto à *substância* é *superior* à natureza. O milagre quanto ao *sujeito* — ou é *superior* à natureza, quando no sujeito não há uma prévia *disposição* ou *aptidão* em ordem ao efeito (tal a ressurreição de um morto); — ou é *contrário* à natureza, quando no sujeito permanece uma *disposição contrária*, ou a *exigência do contrário* (tal é o refrigério dado pelo fogo). O milagre quanto ao *modo* é e diz-se *preternatural*.

Agora duas advertências. — 1ª) A proposição *além* (*praeter*) pode entrar na *definição do milagre*, que é um efeito *além* do curso ordinário da natureza; e entra também na sua *divisão*, como vimos. Mas, quando entra na *definição*, essa proposição faz o ofício de gênero, enquanto significa que todo o milagre acontece *além* do curso ordinário da natureza, não podendo ser produzido por nenhum agente criado: e, quando entra na *divisão*, faz o ofício de *espécie*, enquanto significa que um fato não acontece do *mesmo modo*, porque costuma acontecer no curso habitualmente seguido pela natureza. — 2ª) O milagre, *contrário* à natureza, não lhe é contrário de um modo *absoluto*, mas apenas de um modo *relativo*; porquanto, se repugna a uma inclinação *particular*, que um ente tem em orem a si mesmo e aos outros entes criados, não repugna à inclinação universalíssima, que todo o ente tem em ordem ao Criador e que consiste na potência (obediencial) de ser movido por Ele, independentemente das próprias causas.

criados para o fim *universal*, enquanto em nenhum ente criado há uma tendência ou disposição para a produção do efeito milagroso. Logo, o *milagre* excede a ordem *particular* e a *universal*.[1]

b) *Não excede a ordem universalíssima.* — O *milagre* excederia a ordem *universalíssima*, se o efeito, produzido por Deus do curso habitual da natureza, não concorresse para a manifestação das perfeições divinas, — concurso, em que essa ordem consiste. Ora, o *milagre* concorre, de um modo *especial e eficacíssimo*, para a manifestação das perfeições divinas, sobretudo da sabedoria, da bondade e do poder. Logo, o *milagre* não excede a ordem *universalíssima*.[2]

---

1 Para que um fato possa chamar-se verdadeiro *milagre*, não basta que exceda a ordem *particular*, mas deve exceder a ordem *universal*. — Não basta que exceda a ordem *particular*; aliás, se um homem lançasse uma pedra ao ar, realizar-se-ia um milagre, visto que esse lanço excede a ordem *particular* da pedra: o que é absurdo. Mas deve exceder a ordem *universal*, isto é, é necessário que exceda a ordem de *todos* os entes criados. Diz S. Tomás: "*Miraculum* proprie dicitur, cum aliquid fit *praeter* ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat *praeter* ordinem naturae *alicuius particularis*: quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit *praeter* ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur miraculum, quod fit *praeter* ordinem *totius* naturae creatae" (*Sum.* Th. p. I, q. 110, a. 4).

O *milagre*, pois, deve ser produzido *fora* daquela ordem e *exceder* aquela ordem, que todos os agentes criados costumam seguir. Por isso, se no mundo não existisse um agente natural, capaz de produzir um certo efeito, e este fosse produzido exclusivamente por *Deus*, não haveria verdadeiro milagre. Donde se segue que a criação do mundo e a justificação do ímpio, não são verdadeiro milagres; porque tais efeitos, embora só possam ser produzidos por *Deus*, não pode dizer-se que *excedam* a ordem, seguida pelos agentes criados, pois nenhum agente criado estava pela sua natureza destinado para os produzir. (*Sum. Th.*, p. l, q. 105, a. 7, ad 1; 1ª-2ª, q. 112, a. 10). Como também não pode dizer-se milagre a criação da alma humana; a qual, embora seja obra exclusiva de Deus, contudo não se produz *fora* da ordem da natureza, mas *em conformidade* com essa ordem.

2 O *milagre* não excede e não pode exceder a ordem *universalíssima*, isto é, não excede e não pode exceder a soberana disposição, com que *Deus* ordenou e dispôs todas as coisas para si, como para o último fim do universo, — ordenação e disposição, que todas as coisas executam e guardam com impreterível e maravilhosa necessidade. Diz S. Tomás: "A ordem (*universalíssima*) deriva da inteligência e da vontade de *Deus*, que todas as coisas dispõem para a sua Bondade, como para o fim último. Ora, não é possível que Deus faça coisa alguma, que Ele não queira fazer, visto que Ele opera não por necessidade da natureza, mas por eleição da vontade. Nem é possível que *Deus* produza coisa alguma, que a sua inteligência não conheça, pois não se quer senão o que se conhece. Nem é possível que *Deus* faça coisa alguma no mundo, que não tenda

87. O milagre excede as leis físicas particulares e universais, mas não excede a lei universalíssima.

a) *Excede as leis físicas particulares e universais.* — O milagre é um fato, que excede as *leis de toda* a natureza criada. Ora, um fato, que excede as *leis* de *toda* a natureza criada, não só excede as leis *particulares*, isto é, os modos constantes e uniformes porque opera um agente *particular*, mas excede também as leis *universais*, isto é, os modos constantes e uniformes porque operam *todos* os agentes naturais; porque *nenhum* agente criado é capaz de produzir esse fato. Logo, o *milagre* excede as *leis físicas particulares e universais.*

b) *Não excede a lei física universalíssima.* — O milagre excederia a lei física *universalíssima*, se o efeito sobrenatural, produzido por Deus, não concorresse para a manifestação das perfeições divinas, que é o fim dessa lei. Ora, o milagre concorre, de uma maneira *especial e eficacíssima*, para a manifestação das perfeições divinas. Logo, o milagre não excede a *lei física universalíssima.*[1]

88. O milagre é possível. — O *milagre* será *possível*, se for tal — não só *intrinsecamente*, ou em si mesmo; — mas também *extrinsecamente*, ou da parte do Criador. Ora, o milagre é *possível* quer *intrinsecamente*, quer *extrinsecamente.*

a) O *milagre é possível intrinsecamente.*

a) O milagre, sendo um fato que excede a *ordem* de *toda* a natureza criada, será possível *intrinsecamente*, se não repugnar a produção

---

para a sua Bondade, como para o seu fim, sendo a Bondade de *Deus* o objeto próprio da sua vontade. *Deus*, pois, não pode fazer coisa alguma, que não esteja contida na ordem da sua providência, assim como não pode fazer coisa alguma que não esteja sujeita à sua operação" (*C. Gent.*, III, 98).

1 Não nos demoramos na prova destas proposições, que são evidentes. O fato, que excede o modo de operar de um agente natural, não excede o modo de operar de outro agente. Por isso, o *milagre* deve exceder o modo de operar de *todos* os agentes naturais, de maneira que *nenhum* agente criado seja capaz de o fazer. E, como os modos, constantes e uniformes, dos agentes naturais chamam-se *leis físicas*, o milagre excede as leis físicas *particulares e universais.* — Além disso, sendo cada ordem dirigida pelas respectivas leis, um fato, que excede a ordem física *particular* e *universal*, excede naturalmente as leis físicas *particulares e universais.* — Mas o milagre, se é superior às leis *particulares* e *universais*, está sujeito, por assim dizer, à lei *universalíssima*, enquanto deve concorrer, como efetivamente concorre, para a manifestação das perfeições do Criador.

de um efeito *além* dessa ordem. Ora, não repugna a produção de um efeito *além da ordem* de *toda* a natureza criada, isto é, *além* da ordem *universal*. Porquanto, essa ordem, mesmo na hipótese da existência das coisas, não é *necessária*, porque não pertence à *essência* das mesmas coisas, mas é *contingente*, porque refere-se às *operações* dos agentes naturais, as quais são *contingentes*, e por isso, pode ser suspensa num caso particular, — ou não repugna que se dê algum fato *fora* dela. Logo, o milagre é possível *intrinsecamente*.[1]

---

1 Como dissemos, a ordem física *universal*, que o milagre excede, sendo constituída por operações essencialmente *contingentes*, como são as das criaturas, não pode deixar de ser *contingente*. E, se essa ordem pode chamar-se *necessária*, enquanto as operações dos agentes naturais, *verificadas todas as condições indispensáveis para o exercício da atividade deles*, podem dizer-se *necessárias*; é claro que essa necessidade é sempre *hipotética*, porque supõe sempre a verificação de *todas* as condições indispensáveis, pois, se uma destas faltar, se *Deus* obstar à atividade dos agentes criados, ou se lhes negar o seu concurso, já se não seguirá o efeito. Ora, o *hipoteticamente necessário* é por si *contingente*.

Objetam: uma coisa, que não tende para o seu fim, é desordenada. Ora, se a ordem *universal* não é *absolutamente* necessária e imutável, as coisas criadas não tenderão para o seu fim, e serão desordenadas.

Resposta. Uma coisa é desordenada, quando não tende para o seu fim *necessário*, mas não o é, quando não tende para o seu fim *contingente*; porque a perfeição de uma coisa só deve apreciar-se em ordem às suas causas *essenciais* e *necessárias*. Ora, quando se suspende ou se muda a ordem *universal*, as coisas criadas, se não tendem para o seu fim *contingente*, tendem para o seu fim *necessário* (que é o *universalíssimo*), e de um modo muito eficaz; poque não há coisa mais eficaz que o *milagre* para manifestar o domínio de Deus sobre todas as criaturas. — Mas tornamos a advertir que, na realização de um milagre, não se impede ou suspende a ordem *universal*, como se *todas* as coisas se afastassem do fim *universal*, mas essa ordem se suspende apenas num certo ente ou num caso particular. Por isso, quando se suspende a ordem *universal*, realiza-se um fato, que está *além* da ordem *universal*, isto é, *além* da ordem de *toda* a natureza criada, enquanto não pode ser produzido por nenhum agente criado, e que, ao mesmo tempo, é *contra* a ordem de uma coisa *particular*, porque nessa causa permanece a disposição *contrária* ao efeito produzido. Assim, quando os três meninos ficaram ilesos na fornalha de Babilônia, esse fato aconteceu *além* da ordem *universal*, porque nenhuma causa criada era capaz de o produzir — e, ao mesmo tempo, aconteceu *contra* a ordem *particular* do fogo, que naturalmente queima, e não refrigera.

Continuam: não pode admitir-se a possibilidade do milagre, sem se admitir, ao mesmo tempo, uma essência sem a operação. Ora, isto é impossível; porque, admitida a causa, deve admitir-se o efeito.

Resposta. Não há repugnância alguma em que, por virtude divina, seja separada da essência a respectiva operação. Admitida uma essência é absolutamente necessário

b) O milagre, sendo um fato *fora* das leis, que regulam a *ordem* de *toda* a natureza criada, será possível *intrinsecamente*, se não repugnar a produção de um efeito *fora* dessas leis. Ora, não repugna a produção de um efeito *fora* das leis, que regulam a ordem de *toda* a natureza criada, isto é, *fora* das leis *universais*; porque essas leis, regulando essa ordem, que não é *necessária,* mas *contingente*, não são *necessárias* mas *contingentes*, e por isso, podem ser suspensas num caso particular, ou não repugna que se dê algum fato *fora* delas. Logo, o milagre é possível *intrinsecamente.*[1]

b) *O milagre é possível extrinsecamente.*

a) O milagre será possível *extrinsecamente*, se Deus tiver o poder de produzir um fato, que exceda a *ordem* e as *leis* de *toda* a natureza criada — ou quanto a *substância* — ou quanto ao *sujeito* — ou quanto ao *modo*. Ora, Deus tem efetivamente esse poder. — Deus pode produzir um fato, que exceda a *ordem* e as *leis* de *toda* a natureza criada quanto à *substância*. Na verdade, o poder de Deus estende-se até onde se estende a imitabilidade da sua essência. Ora, a imitabilidade da essência divina estende-se ao infinito, porque é inesgotável. Pode produzir um fato, que exceda essa *ordem* e essas *leis* quanto ao *sujeito*. Porquanto, poder Deus, sendo absolutamente independente, não está subordinado às condições do *sujeito*, em que exerce a sua ação, e por isso, pode fazer

---

que ela tenha a *exigência* ou a *capacidade* para produzir as suas operações, mas não é necessário que as produza *atualmente*, não só porque há distinção *real* entre a essência e as operações, mas também porque pode faltar alguma das condições *contingentes*, que se requerem para a essência produzir *atualmente* as suas operações. Diz S. Tomás: "Si ignis est calidus, necessarium est ipsum habere *virtutem* calefaciendi; tamen necesse non est ipsum *calefacere* (*actu*), eo quod ab extrinseco impediri potest" (*De pot.,* q. 6, a. 1).

1 Repetimos aqui a mesma advertência, que fizemos relativamente à ordem *universal*. O *milagre* realiza-se *fora* das leis *universais*, que regulam a presente ordem, enquanto nenhuma força criada é capaz de o fazer, mas não se realiza *fora* da lei *universalíssima*, pela qual todas as criaturas, pelo fato de possuir o ser, tendem para o seu Criador. Ora, as leis *universais*, embora sejam *constantes*, porque são determinações ou tendências para um certo e determinado efeito, gravadas na própria essência das coisas, são sempre *contingentes*, porque regulam a ordem *física* do mundo, a qual é *contingente*. E se as quisermos chamar *necessárias*, enquanto *necessariamente* inclinam ou determinam os agentes naturais para respectiva operação, essa necessidade não é *absoluta* (pois a ordem, que essas leis regulam, não é *absolutamente* necessária), mas é *hipotética*, enquanto supõe certas condições, que são indispensáveis para as leis produzirem o seu efeito. Se as leis *físicas* são *necessárias hipoteticamente*, podem ser suspensas, porque pode faltar uma ou outra condição indispensável.

o que não pode uma causa finita, a qual, no exercício da sua atividade, supõe e exige um sujeito convenientemente disposto. — Pode produzir um fato, que exceda essa *ordem* e essas *leis* quanto ao *modo*. Porque, sendo o poder de Deus infinitamente superior ao dos agentes criados, deve admitir-se que Deus pode produzir um efeito por um *modo* infinitamente superior quanto à eficácia, ao *modo*, porque o produzem os agentes criados. Logo, o milagre é possível *extrinsecamente*.[1]

---

1 O argumento pode formular-se de outro modo, conforme a outra divisão do *milagre*. O milagre será possível *extrinsecamente*, se Deus poder produzir um fato, que seja *superior* ou *contrário* à ordem e às *leis* de toda a natureza criada, ou que esteja *além* dessa *ordem* e dessas *leis*. Ora, Deus — pode produzir um fato *superior* à *ordem* e às leis de *toda* a natureza criada, porque a energia de Deus é infinitamente mais eficaz que a energia da criatura e por isso, pode fazer o que a criatura não pode de modo algum; — pode produzir um fato *contrário* a essa *ordem* e a essas *leis*, porque Deus, tendo sujeitas ao seu domínio todas as criaturas, pode impedir num caso particular os naturais efeitos delas, ou conceder-lhes uma energia transeunte, pela qual possam produzir efeitos contrários à sua natureza; repugna que Deus não possa fazer em relação à ordem *universal* o que um agente criado pode fazer em relação à ordem *particular*.

Examinemos outras objeções dos adversários do milagre.

a) Dizem: toda a mudança da *ordem* estabelecida é uma *transgressão*. Ora, Deus não pode transgredir a *ordem*, estabelecida por Ele, e por isso, não pode fazer um milagre.

Resposta. A mudança da *ordem* estabelecida, feita por quem está *sujeito* a essa ordem, é uma *transgressão*; mas a mudança da *ordem* estabelecida, feita por quem a estabeleceu e lhe é *superior*, não é uma *transgressão*, mas é uma *derrogação*, a qual é muito legítima. Portanto Deus, tendo estabelecido *livremente* a ordem no mundo e sendo superior a ela, pode mudá-la ou suspendê-la, sem que nisso se encontre a menor repugnância. Diz S. Tomás: "Deus potest facere *praeter* ordinem rerum, *quia ordini causarum secundarum non est subjectus, sed talis ordo ei subjicitur*, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed *per arbitrium voluntatis*/ potuisset enim et alium ordinem ordinem rerum instituere. Unde et potest *praeter* hunc ordinem institutum agere, cum voluerit, vel agendo effectus causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt" (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 6).

b) Continuam: quem admite a *possibilidade* do milagre, admite que Deus conceda às criaturas uma atividade, pela qual elas possam produzir efeitos contrários à natural inclinação. Ora, isto é absurdo e indigno de *Deus*.

Resposta. Negamosa que seja absurdo e indigno de *Deus* que Ele conceda às criaturas uma atividade, pela qual elas possam produzir operações contrárias à inclinação natural. Na verdade, as criaturas, — não operando senão enquanto são movidas e deterinadas por *Deus*, são outros tantos *instrumentos* nas mãos do próprio *Deus*, que por meio delas pode produzir efeitos não só *proporcionados*, mas também

b) O milagre será possível *extrinsecamente*, se não repugnar às adoráveis perfeições de Deus, sobretudo à *sabedoria*, à *imutabilidade*, ao *poder*. Ora, o milagre — não repugna à *sabedoria* de Deus, porque o fim, que Deus se propõe na produção do milagre, não é a correção da ordem ou das leis do mundo, mas é a manifestação das suas perfeições infinitas; — nem repugna à sua *imutabilidade*, porque Deus, com um

---

superiores e até contrários às inclinações naturais das mesmas, — e, sendo inteiramente dependentes de *Deus*, podem receber, de um modo *transeunte* ou *passageiro*, uma força ou atividade além da exigência da própria natureza. Essa sujeição das criaturas ao Criador, pela qual elas podem produzir efeitos superiores ou contrários à própria inclinação, ou receber alguma coisa *além* da exigência da natureza, chama-se *potência obediencial*. Diz S. Tomás: "Res est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quod natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior facere non potest. Et ista vocatur *potentia obedientiae*" (*De pot.*, q. 11, a. 1).

c) Replicam: o milagre é a *destruição* das leis *físicas*. Ora, *Deus* não pode *destruir* as leis, que Ele estabeleceu, e por isso, não pode fazer o milagre.

Resposta. Já dissemos que, pelo milagre, as leis físicas nem são *destruídas*, nem *mudadas*, mas apenas *suspensas* no seu *efeito* e num *caso particular*, porque em todos os outros casos conservam a sua natural energia. — Assim, quando o fogo não queimou os três meninos na fornalha de Babilônia, a lei do fogo não foi destruída nem mudada, mas só suspensa naquele caso; porque lemos que o mesmo fogo consumiu e devorou os ministros do rei. E essa suspensão não é contrária à essência da lei; porque não é essencial à lei que não seja impedida em caso algum, mas o que é essencial para ela é que seja ordenada ou disposta para o seu efeito e seja mantida na generalidade dos casos. Diz S. Tomás: "Licet Deus faciat aliquem effectum *propter* actionem causae naturalis, *non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum*/ unde et in ignis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino" (*De pot.*, q. 6, a. 1). — Advirta-se que a *lei geral* é esta: a *natureza opera sempre e do mesmo modo, se não for impedida*. Por isso, se não opera sempre e do mesmo modo, porque foi impedida, a própria lei não foi destruída, mas confirmada.

d) Insistem: as leis *físicas* não são *decretos* de Deus, mas são *objeto* desses decretos; por isso, assim como as criaturas são *mutáveis*, embora sejam *objeto* dos decretos *imutáveis* de Deus, assim também as leis *físicas*, que regulam as operações das criaturas, são essencialmente *mutáveis*. — E, embora as leis *físicas* fossem os próprios *decretos* de *Deus*, não poderia daí concluir-se que elas são *imutáveis*; porque *Deus*, com um e o mesmo decreto eterno, que se identifica com a sua vontade, pode estabelecer a lei e as exceções, que quiser fazer no tempo. Diz S. Tomás: "Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab aeterno praevidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate quod praeter cursum istum quandoque facturus erat" (*De pot.*, q. 6, a. 1, ad 6).

único decreto, estabelece as leis e as exceções; — nem repugna ao seu *poder*, porque esse é infinito e por isso, é capaz de produzir um efeito *além* da ordem e das leis de *toda* a natureza criada. Logo, o milagre é possível *extrinsecamente*.[1]

1 O milagre não só não repugna, mas convém muito às perfeições de *Deus*, sobretudo à sua *sabedoria*, à *bondade*, ao *poder*.

a) Convém à *sabedoria*. Porquanto, essa por ser infinita, não é *determinada* ou *ligada* à ordem atual, mas pode estabelecer uma outra ordem, e por isso, produzir o efeito próprio das causas inferiores *independentemente* ou *fora* dessas causas (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 5).

b) Convém à *bondade*. Com efeito, a bondade divina, embora seja representada pela ordem atual, todavia não é representada de um modo *perfeito* ou *adequado*; e por isso, convém dar às coisas uma outra e diversa ordem, para que a bondade divina, que não pode ser representada de um modo *adequado* por nenhuma criatura, seja representada diversamente por diversas criaturas. (*C. Gent.* III, 99).

c) Convém ao *poder*. O *poder*, livre e absoluto, de *Deus* sobre as criaturas em relação ao *ser* e às *operações*, de que elas são dotadas, em nenhuma outra coisa se manifesta tão claramente, como no milagre. Na verdade, é só pelo fato de possuir esse poder que *Deus* é capaz de produzir um efeito *fora* do curso ordinário da natureza em casos particulares — quer em relação ao *ser* das criaturas, como quando produz nas substâncias uma nova forma, que a natureza nunca teria podido produzir (p. ex., a forma da glória), ou como quando produz uma nova forma numa *determinada* matéria, na qual nunca a teria podido produzir a natureza (p. ex., a vista num cego, a vida num morto), — quer em relação às *operações* da mesma criatura, como quando impede o exercício natural da atividade dos agentes criados (por ex., obsta a que o fogo queima) (*De pot.* q. 6, a. 1).

As conclusões da razão acerca da *possibilidade* do *milagre* são confirmadas pelo consenso, e pela autoridade de todos os povos. Porquanto, — os monumentos históricos, que nos atestam a crença da humanidade na existência de acontecimentos superiores à ordem e às leis de toda a natureza criada e por isso, provenientes exclusivamente de Deus, — e o fato de todos os fundadores e sequazes de um sistema religioso apelarem para os seus milagres, verdadeiros ou supostos, em confirmação da própria doutrina, — esses monumentos históricos e esse fato provam evidentemente a universal convicção de que o milagre é *possível*. Ora, tal convicção, tão constante e tão comum a todos os povos, — não pode fundar-se senão na verdade, pois o erro não é universal, nem constante, — mas só deve derivar da verdade objetiva, porque só a verdade pode reunir numa e mesma opinião homens separados, uns dos outros, pelo espaço e pelo tempo.

Todavia, no meio desse consenso unânime, não faltam algumas vozes discordes. São — os *ateus* e os *materialistas*, que não admite, pelo menos por palavras, a existência de Deus, — os *panteístas*, que, confundindo o mundo com Deus, negam a existência da ordem *sobrenatural*, — os *fatalistas*, que sustentam a absoluta necessidade e

89. Só Deus pode fazer milagres.

a) O milagre, por ser produzido *fora* da *ordem* de toda a natureza criada, só pode ser feito pelo agente, que é *superior* a essa ordem; porque um agente, sujeito a uma ordem, só pode fazer o que está contido na esfera dessa ordem; aliás uma ação excederia a sua faculdade natural. Ora, só Deus é *superior à ordem* de *toda* a natureza criada, que Ele livremente estabeleceu, ao passo que todo o agente criado está sujeito a essa ordem. Logo, só Deus pode fazer milagres.[1]

b) O milagre, por ser produzido *fora* das *leis*, que regulam a ordem de toda a natureza criada, só pode ser feito pelo agente, que livremente estabeleceu e conserva essas leis; visto que, só quem estabeleceu e conserva uma lei pode impedir ou suspender o efeito dela. Ora, só Deus, dotado de sapiência e de poder infinito livremente estabeleceu e conserva as *leis*, que regulam a ordem de toda a natureza criada, ao passo que todo e qualquer outro agente está subordinado a essas leis. Logo, só Deus pode fazer milagres.[2]

---

imutabilidade da ordem atual, estabelecida por Deus; — os *deístas*, que não reconhecem em *Deus* nenhuma providência ou ação nas causas segundas.A estes desvairados, que as provas da razão não convertem, apresentamos a opinião de um escritor insuspeito. *Rousseau* diz: "Poderá Deus fazer milagres, isto é, poderá Ele derrogar às leis, que estabeleceu? Essa questão tomada a sério seria ímpia, se não fosse absurda. Punir quem a resolvesse negativamente, seria uma honra demasiada; melhor fora fechá-lo num manicômio" (*III lettre de la Montagne*).

1 Diz S. Tomás: "Solus Deus potest facere miracula. Quod enim est sub ordine *totaliter*, constitutum non potest *praeter* ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine, quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest *supra* hunc ordinem operari: quod est miracula facere" (*C. Gent.,* iii, 102; cf. *Sum Th.*, p. I, q. 110, a. 4).

2 Diz também o Angélico: "Ille solus potest legem immutare, qui legem condidit; sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare, qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ego ipse solus potest miracula facere praeter cursum naturalem agendo" (*De pot.,* q. 6, a. 4). — S. Tomás apresenta também o seguinte argumento. Toda a criatura exige, para a sua ação, um sujeito, em que opere; porque só Deus é capaz de produzir do nada alguma coisa. Ora, o agente, que para a sua ação exige um sujeito, só pode produzir ou introduzir nele a forma, para a qual está em potência; visto que toda a ação do agente num sujeito consiste em reduzi-lo da potência para o ato. Logo, a criatura, assim como não pode criar, assim também não pode produzir numa coisa senão a forma, para a qual essa coisa estava em potência. Ora, quando se realiza um milagre, produz-se um efeito, que não estava na potência

90. O milagre é cognoscível. — O milagre será *cognoscível*, se for cognoscível — a sua verdade *histórica* (a *existência* do fato), — a sua verdade *filosófica* (a *sobrenaturalidade* do fato), — e a sua verdade *relativa* (a *finalidade próxima* do fato). Ora, é cognoscível tanto a verdade *histórica* do milagre, quanto a sua verdade *filosófica e relativa*.[1]

---

de nenhum sujeito criado, como quando um corpo morto recupera a vida, ou um olho cego a vista. Logo, só Deus pode fazer milagres (*C. Gent.*, III, 102). — Essas razões são confirmadas pelo unânime consenso dos homens, que só a Deus referiram sempre e referem aos fatos, que acontecem *fora da ordem* e das *leis* de toda a natureza criada. Por isso, referindo-se a *Deus*, o salmo diz: "Qui facit mirabilia magna solus" (*Ps.,* 135, 4).

Portanto nenhuma criatura, nem a angélica, pode fazer milagres por *autoridade* ou *virtude própria* (porque toda a criatura está sujeita à ordem, estabelecida por Deus no mundo), — mas só pode fazê-lo por *virtude recebida de Deus*, isto é, como *instrumento* do poder divino. — Tal virtude pode ser comunicada por *Deus* não só aos *Anjos bons* e aos *homens santos*, mas também aos *pecadores*. — Os *Anjos bons e os homens santos*, como *instrumentos de Deus*, podem fazer milagres. Uma boa e santa criatura pode concorrer para a realização do milagre por três modos: — *impetrando-o de Deus pela oração;* — *dispondo* ou *preparando,* pelas forças naturais, a *matéria*, em que *Deus* exerce a sua ação sobrenatural; — *cooperando*, como *instrumento* da virtude divina. O primeiro e o terceiro modo são comuns aos Anjos bons e aos homens santos; o segundo é próprio dos Anjos bons; assim estes, na ressurreição universal, recolherão o pó dos mortos, para ser vivificado pela virtude de *Deus* (*De pot.,* q. 6, a. 4). Os dois primeiros modos não importam uma *causalidade instrumental*. — Também os *pecadores* podem ser *instrumentos* na realização do milagre, mas só em certos casos. Porquanto, se se trata de confirmar a verdadeira fé, então o milagre pode ser feito pelo homem pecador, que anuncia a verdadeira fé, e invoca o Nome de Deus. Se, porém, se tratasse de demonstrar a santidade de uma pessoa, que Deus quer propor como exemplar de virtudes, nesse caso, o milagre não pode ser feito senão por homens verdadeiramente santos (*Sum. Th.*, IIª-IIª, q. 178, a. 2). — Nem se diga que a criatura, assim como não pode concorrer, nem como *instrumento*, na criação do mundo, assim também não pode concorrer, nem como *instrumento*, na realização do milagre. Quando dizemos que a criatura não pode fazer milagres, assim como não pode criar, referimo-nos à causalidade *autoritativa* ou *principal*, pois, para a realização do milagre, é necessária aquela mesma força infinita, que é necessária para a criação, — mas não podemos referir-nos e não nos referimos à causalidade *instrumental*. Porquanto, a criação não pressupõe sujeito algum, de que a coisa seja feita, ao passo que o milagre pressupõe um sujeito, em que se exerce a ação divina, embora ele não seja em potência relativamente ao efeito sobrenatural: e por isso, o agente criado, que exige sempre um sujeito, em que possa exercer o seu influxo, se não pode ser *instrumento* nas mãos de Deus na obra da criação, bem o pode ser na realização do milagre.

1 Muitos escritores admitem a *possibilidade* do milagre, porque admitem a existência de Deus, mas negam a sua *cognoscibilidade*. — A *cognoscibilidade* é uma

a) *É cognoscível a verdade histórica do milagre.* —Com efeito, o milagre, embora exceda a *ordem e as leis* de toda a natureza criada, contudo é um *fato sensível*, que atua nos nossos sentidos. Ora, todos admitem que a verdade *histórica* de um fato *sensível* pode ser conhecida — ou pela verdade *histórica* de um fato *sensível* pode ser conhecida — ou pela experiência própria, porque os nossos sentidos, se não houver impedimento da parte dos órgãos e do meio, não se enganam na percepção do seu objeto, — ou pelo testemunho dos outros, porque este, quando é dotado das condições devidas, não pode deixar de produzir a certeza no nosso espírito. Logo, a verdade *histórica* do milagre é *cognoscível*.[1]

---

propriedade, pela qual a *verdade objetiva* do milagre pode tornar-se manifesta. — Essa verdade, como dizemos no texto, é tríplice: *histórica, filosófica e verdadeira*. A verdade *histórica* refere-se à *existência* o fato, e por isso, torna-se manifesta, se resulta que o fato, que se diz milagroso, *aconteceu realmente;* — a *filosófica* refere-se à *sobrenaturalidade* do fato, e por isso, se torna manifesta, se resultar que o fato, que se diz milagroso e realmente aconteceu, *excede a ordem e as leis* de toda a natureza criada, e por isso, só pode ser produzido por *Deus*; — a *relativa* se torna manifesta, se resultar que o fato, que realmente se deu e é verdadeiro milagre, foi operado para provar a santidade ou a missão divina de uma pessoa, a origem divina de alguma doutrina etc., conforme o caso.

1 O *milagre* é um *fato histórico*, como todos os outros fatos *sensíveis*, e por isso, a sua *existência* deve conhecer-se pela aplicação da crítica *histórica*. Se rejeitarmos m fato histórico, severamente averiguado, só porque é *milagroso*, não poderemos acreditar em nenhum dos fatos, que a história refere. Daí o *ceticismo histórico*. — É, pois, absurdo o que *Renan* escreve a este respeito: "As ciências históricas", diz ele, "partem do princípio de que nenhum agente sobrenatural venha a inquietar a humanidade. Donde a regra inviolável, base de toda a crítica, — que um acontecimento *milagroso* não passa de uma lenda. A essência da crítica é a negação do sobrenatural". Como se vê, *Renan*, dita leis *a priori*, e acomoda os fatos às suas idéias, e não estas àqueles. Todavia, a inteligência do apóstata não estava tão cega, que não visse de algum modo a grandeza do seu absurdo, pois na ímpia obra: *La vie de Jesus* (pág. 96), faz uma retratação e diz: "Nós não dizemos que o milagre é impossível; dizemos que até aqui não há milagre averiguado". Mas a retratação não era sincera, ou não foi definitiva; pois num artigo, publicado na *Revue des Deux Mondes* (15 de agosto de 1889), tornou a negar, pura e simplesmente, a *possibilidade* do milagre. — Esse foi, é e será sempre o destino do erro: contradizer-se destruir-se por si mesmo!

Os *racionalistas* contestam-nos a possibilidade de conhecer com certeza a verdade *histórica* de um fato milagroso.

a) Dizem: o milagre dá-se como um fato *sobrenatural*. Ora, um fato *sobrenatural*, por ser *superior* à natureza, não pode ser conhecido.

Resposta. O milagre — é um fato *sobrenatural*, enquanto excede a ordem e as leis

b) *É cognoscível a verdade filosófica do milagre.* — A verdade *filosófica* do milagre será cognoscível se pudermos conhecer com certeza — não até aonde se estendam as forças criadas — mas até aonde não pode estender-se, *num determinado caso*, a eficácia de uma *particular* força ou lei da natureza; porque tal conhecimento é mais que suficiente para a apreciação da sobrenaturalidade de um fato. Ora, ainda que não conheçamos até aonde se estenda, em *todos os casos*, a eficácia de *todas* as forças ou leis da natureza, contudo podemos conhecer com certeza até aonde se não estende, *num caso determinado*, a eficácia de uma *particular* força ou lei da natureza; assim, embora desconheçamos toda a potencialidade da voz ou da vontade do homem, todavia sabemos que

---

de toda a natureza criada, — mas não é *sobrenatural* enquanto excede a percepção das faculdades naturais do homem, porque, sendo um fato *sensível*, pode ser e é percebido por meio dos sentidos, bem dispostos e convenientemente aplicados. — Antes, por ser um fato *sobrenatural*, o milagre impressiona mais intesa e eficazmente os nossos sentidos, torna-se objeto de uma análise mais exata e severa, e por isso, a sua verdade *histórica* pode ser mais claramente conhecida.

b) Continuam: o testemunho humano é, como todos sabem, *falível*. Logo, a verdade *histórica* do milagre não pode ser conhecida com certeza.

Resposta. Se devesse negar-se a possibilidade da verdade *histórica* do milagre, só porque o testemunho humano é falível, deveria rejeitar-se *toda* a certeza histórica e moral; o que nem os adversários admitem. O testemunho humano, quando possui as devidas condições, é infalível, e produz a certeza *histórica* de um fato. — As devidas condições, que tornam infalível o testemunho humano, são, como dissemos na *Lógica*, a *ciência* e a *veracidade* das próprias testemunhas; e podemos chegar à certeza de que essas duas qualidades não faltaram num determinado caso.

c) Acrescentam: não podemos acreditar nas testemunhas, se não constar com certeza que elas examinaram atentamente o fato, em si mesmo e nas suas circunstâncias. Ora, isto não pode constar com certeza.

Resposta. Quando as testemunhas narram um milagre, por ex., a ressurreição de um morto, devemos supor, e com razão, que elas examinaram o fato com toda a diligência, de modo que no seu espírito não restasse nem a sombra da dúvida a respeito da existência desse fato. Porquanto sendo os outros homens dotados da mesma natureza e das mesmas faculdades, de que nós somos dotados, devemos crer que empregaram toda a diligência, que nós empregaríamos no mesmo caso. De fato, se nos dissessem que um morto ressuscitou, não daríamos crédito a essa voz, se não nos constasse com certeza que esse homem morreu realmente e que realmente tornou a viver, e se não tivéssemos feito um diligente exame acerca — não só da pessoa do taumaturgo e das testemunhas, — mas também do modo e do tempo, porque, e em que se realizou o milagre, etc. Por isso, em tais circunstâncias, a dúvida seria destituída de fundamento.

o som dessa voz, ou o ato dessa vontade, não podem, só por si, restituir aos cegos a vista, aos surdos o ouvido, aos mortos a vida. Logo, a verdade *filosófica* milagre é cognoscível.[1]

1 O conhecimento das forças ou leis naturais pode ser *positivo ou negativo*. É *positivo*, quando conhecemos até aonde se estende a eficácia das ditas forças ou leis; é *negativo*, quando conhecemos até aonde não pode estender-se essa eficácia. Se é verdade que não temos um conhecimento *positivo* de *todas* as forças ou leis da natureza, é falso que sejamos destituídos do conhecimento *negativo* de *todas* essas forças ou leis. E esse conhecimento *negativo* é suficiente para a apreciação do milagre. — Nem para explicar os milagres, se recorra a *novas descobertas*. Nenhuma *nova descoberta* poderá ser oposta aos princípios demonstrados ou às conquistas certas da ciência, nem contradizer as leis averiguadas e próprias dos agentes criados (aliás a natureza destruir-se-ia a si mesma). É o que admite o próprio *Richet*, médico incrédulo e materialista, no prefácio ao livro — *Les phénomènes psychiques de Maxwel*

Os principais critérios, que devemos seguir na apreciação da natureza de um fato, são os seguintes: — 1º) Só *Deus* pode operar independentemente do sujeito ou da matéria; porque as forças naturais, aderindo à matéria ou ao sujeito, só por meio da matéria podem operar. Por isso, a multiplicação da matéria, a produção de um efeito pelo simples ato da vontade, e outras coisas semelhantes, excedem as forças naturais. — 2º) Só *Deus* pode suspender ou impedir o efeito das leis físicas, ou produzir alguma coisa fora delas; porque os agentes naturais, estando sujeitos a essas leis, só podem aplicá-las. Portanto a suspensão da lei da gravidade ou da resistência, e por isso, a compenetração dos corpos, como também a produção instantânea de um efeito, que as forças naturais só gradualmente podem produzir, são fatos, que só *Deus* pode realizar. — 3º) Só *Deus* pode operar contra a disposição da matéria; porque toda a força natural depende da disposição da matéria, e supõe-na. Por isso, a ressurreição de um morto ou a subitânea restituição do corpo ou de um membro, enfraquecido pela doença, ao vigor primitivo, são obras, que excedem as forças naturais dos agentes criados. — 4º) A matéria não é capaz de produzir efeitos espirituais; pois deve haver proporção entre a causa e o efeito. Por isso, a formação de sons no ar, sem a intervenção de um agente sensitivo e racional, a expulsão do demônio pelo império da voz, etc., são coisas, que só podem ser feitas por *Deus*, ou no seu santo Nome. — 5º) A produção de efeitos, que, se fossem permitidos às criaturas, perturbariam a ordem moral, está reservada exclusivamente a Deus.

Na prática, a aplicação dos expostos critérios mostrará se um fato, que é tido como milagroso, é *superior* ou *contrário* à natureza, ou se está *fora* dela. — Se o fato é *superior* ou *contrário* à natureza, nesse caso, para que seja considerado como verdadeiro milagre, basta provar a sua verdade *histórica*; porque a natureza ou não pode produzir tais efeitos, ou não pode produzi-los num determinado sujeito. — Se o fato está *fora* da natureza, então, como esse fato pode ser produzido pelas forças dos agentes naturais, é necessário averiguar se tais agentes foram aplicados, e, no caso afirmativo, se o efeito, considerado em si e nas suas circunstanciais, podia ser produzido por esses agentes. Se tais agentes não foram aplicados, o fato deve atribuir-se à vontade

de *Deus*. — De resto, não negamos que, às vezes, é muito difícil o conhecimento da verdade *filosófica* do milagre; mas devemos evitar o falso e perigoso exagero dosa que afirma que em nenhum caso podemos chegar a esse conhecimento.

*

Essa doutrina acerca da verdade *filosófica* do milagre é rejeitada por todos os escritores, que atribuem a produção de fatos, que se chamam milagrosos, não à virtude onipotente de *Deus*, mas única e exclusivamente à força conatural dos agentes criados. As suas muitas e diversas opiniões podem reduzir-se a três. A primeira atribui o milagre às *forças ocultas da natureza*; a segunda, *às artes e fraudes do demônio*; a terceira, ao *hipnotismo,* ou ao *espiritismo*. De cada uma destas opiniões diremos alguma coisa.

A) *A primeira* opinião admite que todos os fatos, tidos por milagrosos, derivam das *forças ocultas da natureza*. É seguida por *Kant* e pelos *racionalistas*. — Mas é falsa. Porquanto, essas supostas *forças ocultas* — ou operam *sempre*, — ou só *algumas vezes*. Se operam *sempre*, o seu efeito não pode chamar-se *milagre*; porque o milagre, acontecendo *fora* do curso ordinário das coisas, acontece raramente. Se operam *algumas vezes*, as leis gerais e conhecidas sofrem uma exceção; ora, essa exceção é impossível no sistema dos racionalistas, que defendem a absoluta imutabilidade e necessidade das leis da natureza. — Além disso, se estas *forças ocultas* operassem *sempre*, ou *algumas vezes*, a sua ação, por derivar da própria natureza das coisas, nunca poderia depender da vontade do homem. Ora, o milagre depende, às vezes, da vontade do homem, embora este o opere no nome e no poder de *Deus*. Logo, o milagre não é uma exceção às leis físicas, feita por umas supostas *forças ocultas* da natureza. — Finalmente, o milagre poderia atribuir-se a umas *forças ocultas* da natureza se ele excedesse, ao *mesmo tempo, todas* as forças e *todas* as leis da natureza; porque a nossa inteligência não pode ter um conhecimento adequado de *todas* as leis naturais. Mas não é assim. O fato, que se diz milagroso, excede apenas *uma* das leis naturais, *já conhecida*; assim a preservação dos três meninos na fornalha de Babilônia foi milagrosa, porque *conhecemos* que o fogo queima sempre. — Por isso, dissemos que, para se conhecer a verdade *filosófica* do milagre, não é necessário conhecer *todas* as leis ou forças da natureza, mas basta conhecer *aquela* lei ou força, que, pelo milagre, foi estorvada na produção do seu efeito conatural.

B) *A segunda* opinião sustenta que todos os fatos, tidos por milagrosos, devem atribuir-se às artes *ou fraudes do demônio*. — Também essa é falsa. O demônio ou a anjo mau, não pode fazer milagres, tomados no sentido rigoroso da palavra. O milagre, excedendo a ordem de toda a natureza criada, só pode ser feito por quem é superior a essa ordem. Ora, o anjo bom ou mau, está contido nessa ordem. Diz S. Tomás: "Si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus *Deus*; quia miraculum proprie dictum quod fit praeter ordinem *totius* naturae, sub quo ordinem continetur omnis virtus creata" (*Sum. Th.*, p. I, q. 110, a. 4). — Todavia, o demônio, sendo, pela sua natureza, superior ao homem na inteligência e no poder, é capaz de produzir alguns efeitos, que excedem a força natural do homem e que, por serem e nos parecerem *maravilhosos*, são chamados

milagres; num sentido lato (*Sum. Th.*, ib., ad 2). Tais efeitos pode o demônio produzir por dois modos: pelo *movimento local*, ou pela *aplicação dos princípios ativos aos passivos*. — Portanto, o demônio — 1º) não pode operar independentemente da matéria ou do sujeito (por ex., não pode criar um braço); porque a virtude criadora pertence exclusivamente a Deus, e todas as causas criadas exigem e pressupõem a matéria ou o sujeito; — 2º) não pode impedir o efeito das leis naturais; porque todos os agentes finitos estão subordinados a essas leis; — 3º) não pode operar contra a disposição da matéria, nem pode unir uma forma substancial à matéria, que não seja previamente disposta (por ex., não pode ressuscitar um morto); porque, devendo haver semelhança entre a causa e o efeito, o anjo, que é puro espírito, não pode produzir um efeito composto senão empregando a força dos agentes criados, e por isso, a sua energia só pode estender-se às obras, que não excedem essa força; — 4º) não pode produzir os efeitos, que só podem ser produzidos pela Onipotência de *Deus*. Quando duvidamos se um fato deve atribuir-se a *Deus*, ou ao demônio, devemos recorrer a certos critérios. Estes critérios são, sobretudo, — *a)* a qualidade do *fato*, se esse exprime verdade e santidade, ou se é ridículo, contrário à fé, à honestidade, etc.; — *b)* a qualidade da *pessoa*, que produz o fato, se é piedosa, sincera, equilibrada, ou se é mentecapta, inconstante, possessa; — *c)* a qualidade do *meio*, que foi empregado, se é bom, proporcionado, ou se é ilícito, supersticioso; — *d)* a qualidade da doutrina, em cujo favor o efeito maravilhoso foi produzido; pois, se a doutrina é evidentemente errônea, favorável à impiedade ou a desonestidade, o efeito deve atribuir-se ao demônio; — *e)* a quantidade das *relações*, que existem entre esse e outros fatos; pois um fato que seja contrário a verdadeiros e numerosos milagres, é evidentemente diabólico, porque *Deus* não se contradiz a si mesmo.

C) A *terceira* opinião afirma que todos os fatos, tidos como milagrosos, devem atribuir-se, não à virtude onipotente de *Deus*, mas ao *hipnotismo* e ao *espiritismo*. — Examinemos mais detidamente essa opinião, seguida por um discreto número de naturalistas.

a) Hipnotismo. — Com relação ao *hipnotismo*, primeiramente diremos da sua *definição*, depois dos seus *fenômenos* e da *causa* deles, finalmente da *relação* entre esses fenômenos e o milagre.

a) *Definição de hipnotismo*. — *Hipnotismo* é a arte de produzir numa pessoa o estado de sono e de a levar, pela sugestão oral, a praticar, nesse estado, vários atos e movimentos. — Ese sono, segundo o Dr. *Richet*, importa uma perturbação artificial, produzida nas funções do sistema nervoso, e por isso, segundo o Dr. *Hoffman*, é um estado *neuropático*. — O agente chama-se *hipnotizador*; o paciente, *hipnotizado*. — O modo porque se produz o sono é vário. — O *hipnotismo* chamava-se antigamente *magnetismo animal*; — *magnetismo*, porque assim como o magnete, ou imã, atrai o ferro, assim o hipnotizador sujeita à sua vontade o hipnotizado, — *animal*, porque refere-se a seres sensitivos.

b) *Fenômenos do hipnotismo*. — Os fenômenos do *hipnotismo* são muitos e diversos. Alguns são *ordinários* ou *elementares*; outros são *extraordinários* ou *transcendentes*. — Os *ordinários* são, especialmente, o *sono*, o *sonambulismo* e a *sugestão* (podem

sugerir-se *idéias, sensações, paixões, ações,* etc.). — Os *extraordinários* são a *visão de coisas secretas e remotas; o conhecimento das doenças internas* (quando não aparece sintoma algum), a *transposição dos sentidos* (ver com o dedo, ouvir com os olhos), etc.

c) *Causa dos fenômenos do hipnotismo.* — A causa dos fenômenos *ordinários* do *hipnotismo* parece e é *natural.* — A causa dos fenômenos *extraordinários* (se estes existem) é *preternatural*; porque não é *natural* que o homem veja com os seus olhos coisas remotas, — ou conheça doenças internas, sem que apareça sintomas algum, — ou que com um sentido perceba o objeto de outro sentido, — ou que fale uma língua, que nunca aprendeu. Essa causa *preternatural* deve ser um ente *inteligente*, separado da matéria, e um ente mau, porque, no *hipnotismo*, verificam-se coisas contrárias aos bons costumes e à Religião. Tornaremos ao assunto na *Antropologia.* Com razão a Igreja, com decretos do *S. Ofício* (23 de junho e 1840; 28 de julho de 1847), condenou aquela espécie de *magnetismo* ou *hipnotismo*, de que derivam *efeitos verdadeiramente preternaturais*, como a visão de *coisas invisíveis*, ou *desconhecidas*, ou *remotas*, etc.

d) *Relação entre os fenômenos do hipnotismo e o milagre.* — Os médicos materialistas, como *Bernheim, Charcot, Binet*, dizem que os agentes infalíveis, que operam todos os milagres, são dois: a *sugestão* e a *imaginação.* — É certo que a *sugestão* e a *imaginação* desenvolvem, às vezes, forças extraordinárias, mas estas forças não podem conter a explicação dos fatos milagrosos: pois nunca puderam *curar*, ou curar *instantaneamente* uma lesão orgânica, uma paralisia proveniente dessa lesão, e muito menos restituir o ouvido aos surdos, a vida aos mortos. O próprio *Bernheim*, no livro *De la suggestion*, escreve: "A terapêutica *sugestiva*, fecunda em bons resultados num grande número de casos, *não é infalível.* Embora aplicada com inteligência e constância, ela pode falhar, e a causa do mau resultado é inerente à *doença ou ao sujeito. Não falo nas doenças incuráveis...* A psicoterapêutica sugestiva pode falhar como os outros remédios. *Muitas vezes opera maravilhas, mas não milagres... Não há remédio que possa restaurar o que foi destruído.* A sugestão nunca poderá restabelecer uma função, cujo órgão indispensável já não existe". — O mesmo afirma o Dr. *Gilles de la Tourette (L'Hypnotisme et les états analogues*).

b) Espiritismo. — Do *hipnotismo,* ou *magnetismo*, derivou o *espiritismo.* — Diremos o que é o *espiritismo*, quais os seus *fenômenos*, qual a *causa* desses fenômenos, qual a *relação* entre esses fenômenos e o milagre.

a) *Definição do espiritismo.* — *Espiritismo* é a *arte de evocar os espíritos e de estabelecer uma comunicação entre eles e os homens.* — Nessa evocação, os espiritistas servem-se de uma coisa *inanimada*, como um trípode, etc. — ou de uma *pessoa*, que por isso, se chama *médium.* — O *médium* é vidente, ou *ouvinte*, ou *escrevente*, ou *interpretante*, conforme o espírito lhe se manifesta por meio da *vista*, ou do *ouvido*, ou da *escritura*, ou de *golpes e movimentos*, que carecem de *interpretação.*

b) *Fenômenos do espiritismo.* — Esses fenômenos reduzem-se a algumas espécies. Uns são *mecânicos*, como o movimento das mesas (sem um impulso extrínseco), a elevação dos corpos; — outros são *meteorológicos*, como o turbilhão, a trovoada, sem que haja perturbação no ar; — outros são *acústicos*, como é uma harmonia, ou o som do sino, etc., sem que haja quem toque o sino ou produza esse som; — outros são

ópticos, como a visão de luzes, de chamas, de mãos separadas, ou de formas luminosas e diáfanas, que representam perfeitamente uma pessoa falecida; — outros são *fisiológicos*, como a catalepsia, o arrefecimento ou o aquecimento dos membros, a suspensão das funções do corpo ou dos sentidos, e sempre sem causa proporcionada; — outros são *psicológicos*, como o sonambulismo, e o êxtase magnético, em que o sonâmbulo vê coisas ocultas e remotas, fala línguas desconhecidas, etc.; — outros são *metafísicos*, como a resposta às perguntas dos circunstantes por meio de uma caneta, atada a um pé da mesa, a imitação da assinatura de um defunto, etc. — A existência destes e de outros fenômenos é negada por alguns, para outros é coisa duvidosa. Mas, embora muitos fatos devam atribuir-se à fraude dos *médiuns*, contudo, muitos outros devem admitir-se, sendo contados por testemunhas insuspeitas, como *Oxon, Wallace, Zoellner, Crookes, Delanne*.

c) *Causa dos fenômenos do espiritismo*. — Os escritores apresentam muitas e diversas hipóteses para explicar a *causa* dos fenômenos do *espiritismo*. Uns (*Littré*) dizem que essa causa é a *alucinação* dos presentes; outros (*Kardec, Zoellner, Bois-Reymond, Caupert, Maupied, Charpignon*), que é a *eletricidade*, ou um *fluido elétrico*; outros (*Faraday, Babinet, Cherreul*), que é uma força *mecânica* e *psicológica*, ou *física* (*Crookes*) ou *nêurica* (*Baréty*); outros (*Hageman*), que é uma causa *patológica*; outros (*Taine, Richet, Janet*), que é a *divisão da pessoa*, enquanto o *médium* se divide em duas partes, uma das quais é *consciente* e outra é *inconsciente*; outros (*Thechner*), que é uma *alma separada*. — Não vale a pena confutar todas essas hipóteses, pois é evidente que as causas indicadas não são *proporcionadas* aos fenômenos acertados. — Só diremos alguma coisa acerca da última hipótese, que é seguida por muitos e que reconhece na *alma separada* a causa dos fenômenos do *espiritismo*. Essa hipótese também é falsa. As almas dos defuntos estão sujeitas exclusivamente a *Deus*, e por isso, não dependem da vontade ou do capricho de um *médium*. E, embora dependessem deste, não poderiam produzir os fenômenos, que se verificam no *espiritismo*, pois estes exigem uma força superior à da nossa alma. Assim a alma separada não pode mover um corpo; porque, sendo naturalmente foram do corpo, não pode mover os outros corpos senão por meio do próprio corpo, sendo o modo de operar proporcionado ao modo de existir (*Sum. Th.*, p. I, q. 117, a. 4). Nem a energia da alma aumenta depois da separação: porque, se ela não tem uma certa e determinada força no estado da união, que lhe é conatural, nem a pode ter no estado de separação, que é, de algum modo, contrário à inata inclinação do homem. — A verdadeira *causa* dos fenômenos do *espiritismo* não é *natural*. Toda a causa *natural* é determinada a *um só* efeito, e produ-lo *sempre* (se não encontra obstáculo), e produ-lo *necessariamente*: e por isso, não pode produzir os fenômenos do *espiritismo*, que são *multíplices*, e às vezes *opostos, incertos e mutáveis*, e supõem um princípio dotado de *inteligência* e de *vontade*. Portanto a causa é *preternatural*, é um *espírito separado da matéria* (porque só esse pode produzir efeitos, superiores a energia humana). E não é um espírito *bom*, mas *mau*; como o manifestam os caracteres dos próprios fenômenos. *Tony Dunand, Thouverey, Dupotet* e outros espiritistas confessam que o autor dos efeitos do *espiritismo* é o *demônio*. Esse teria dito ao próprio *Touverey* não querer, nesses fatos, senão a destruição do Papado e da Religião! E nisso é coerente.

c) *É cognoscível a verdade relativa do milagre.* — A verdade *relativa* do milagre será cognoscível, se poder constar com certeza que o milagre foi feito em confirmação da origem divina de uma doutrina ou da santidade de uma pessoa. Ora, isso pode constar com certeza, quando, antes da realização do milagre, o Nome de Deus é invocado como testemunho de uma doutrina revelada ou da santidade de uma pessoa. Logo, a verdade *relativa* do milagre é cognoscível.[1]

91. O milagre é dotado de força demonstrativa.

a) O milagre será dotado de força demonstrativa, se tiver a eficácia de mostrar, como absolutamente verdadeira ou certa, uma coisa, em cuja confirmação foi feito. Ora, o milagre tem efetivamente essa

---

d) *Relação entre os fenômenos do espiritismo e o milagre.* Do que deixamos dito vê-se o erro dos que afirmam — que os fatos, tidos por milagrosos, não excedem os fenômenos do *espiritismo*, — e que por isso, assim como estes fenômenos não excedem a força das causas *naturais*, assim também não a excedem aqueles fatos. Os verdadeiros milagres pertencem a uma ordem superior àquela, a que pertencem os fenômenos do *espiritismo*; pois estes, embora nos pareçam e sejam maravilhosos, não excedem toda a força criada; visto que o *espiritismo* nunca dei a vista a um cego, ou a vida a um morto. Como também, devemos afirmar que alguns fenômenos do *espiritismo* dependem, não de uma causa *natural*, mas de uma causa *preternatural*, ou *ultramundana*, a não ser que se queira destruir o *princípio de causalidade*. — Tudo isto confirma a conclusão anterior — que o *demônio* não pode fazer *verdadeiros* milagres.

1 Quando *Deus* faz um milagre, fá-lo — ou para confirmar uma doutrina proposta como revelada, — ou para autenticar a santidade de alguma pessoa. Diz S. Tomás: "Vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim Deus ad hominum utilitatem, et hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis praedictae confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicuius, quem Deus vult proponere in exemplum virtutis" *Sum. Th.*, II^a-II^a, q. 178, a. 2). — A invocação de Deus pode ser *direta*, ou *indireta*. É *direta*, quando *Deus* é invocado, de um modo *positivo* e *explicado*, como testemunha de uma verdade revelada ou da santidade de uma pessoa. É *indireta*, quando, embora Deus não seja invocado de um modo *positivo e explícito*, contudo, consideradas todas as circunstâncias, percebe-se perfeitamente que o milagre foi feito para um ou outro daqueles escopos, de modo que os espectadores são levados irresistivelmente a acreditar na verdade daquela doutrina ou na santidade daquela pessoa, porque confirmada por *Deus*.

O que dissemos acerca da *cognoscibilidade* do milagre, — se não pode aplicar-se *todos* e a *cada um* dos fatos, que são tidos como superiores à ordem de toda a natureza criada, porque é certo que, em muitos casos, é muito difícil o conhecimento dessa tríplice verdade, — pode aplicar-se, pelo menos, a *alguns* fatos milagrosos; pois estes podem ser dotados de tanta evidência, que não reste nenhuma dúvida acerca da mesma tríplice verdade.

eficácia; porque só pode ser feito por Deus, e Deus, sendo a própria verdade e santidade, não pode ser testemunha e defensor da falsidade e da mentira. Logo, o *milagre* é dotado de força demonstrativa.

b) Deus, infinitamente bom, não pode induzir a inteligência humana a aderir ao erro. Ora, se o milagre pudesse ser feito em confirmação do erro, Deus induziria a nossa inteligência a aderir ao mesmo erro; porque o homem é levado, por uma inclinação natural, a aceitar, como absolutamente certo, o que foi confirmado pelo milagre. Logo, Deus não pode fazer um milagre senão em confirmação da verdade. Logo, o milagre é dotado de força demonstrativa.[1]

92. Fim do milagre. — O milagre, sendo uma obra exclusiva de Deus, que é infinitamente sapiente e santo, deve ter um fim, e um fim digno de Deus. — Esse fim é dúplice: *próximo* e *último*. O fim *próximo* é a confirmação da doutrina, da missão ou da santidade de uma pessoa. O fim *último* é a manifestação mais clara e surpreendente das perfeições divinas, — sobretudo da sabedoria, da bondade, da onipotência, — e por isso, é a glória de Deus, a qual é, e não pode deixar de ser, o motivo adequado e supremo de todas as obras divinas. — Por isso, o milagre pertence a uma ordem mais elevada, — à ordem *sobrenatural,* e é o sinal sensível daquela providência, que todas as coisas governa com força e suavidade infinita.[2]

---

1 Não só os Cristãos, mas todos os sequazes das outras religiões consideram sempre o milagre como o sinal certíssimo do testemunho divino, como o *selo* do próprio *Deus*, autenticando a doutrina ou a santidade de um homem. Diz S. Tomás: "Quia quae sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per humanas rationes probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo; sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur" (*Sum. Th.*, p. III, q. 43, a. 1). — Todavia, a aprovação dada por *Deus* pelo milagre, não deve ultrapassar os seus limites. Dissemos que o milagre é o testemunho de *Deus* em confirmação da doutrina, ou da santidade de uma pessoa. Por isso, se o milagre se faz em confirmação da doutrina, só a doutrina é aprovada, e não a santidade do pregador; como também, se o milagre se faz em confirmação da santidade do pregador, só essa é aprovada, e não a doutrina. Para que seja aprovada a doutrina e a santidade, o milagre deve ser feito em confirmação de uma e outra coisa. — Por isso, o homem pecador, ainda que, pela invocação do SS. Nome de *Deus*, possa fazer milagres em confirmação da verdadeira doutrina, não os pode fazer em confirmação de uma doutrina falsa, nem da santidade da própria vida (*Sum. Th.*, II-II, q. 178, a. 2).

2 Concluímos esse tratado dos milagres, transcrevendo o seguinte cânon do Concílio Vaticano: "Si quis dixerit miracula nulla *fieri posse*, proindeque omnes de iis

CAPÍTULO TERCEIRO
Essência e propriedades dos corpos

Sumário: — Corpos, sua diversidade e mudanças. — Essência dos corpos. — Atomismo e dinamismo. — Essência dos corpos. — Hilemorfismo. — Quantidade dos corpos. — Qualidade dos corpos.

ARTIGO I
Corpos, sua diversidade e mudanças

93. — Corpo. — *Corpo*, — que, no uso comum, é a *substância dotada de extensão*, — no sentido científico, é a *substância composta de matéria prima e de forma substancial*. — Toda a substância, considerada na sua essência, é *simples*, ou *composta*. A substância, composta na essência, é o *corpo*; os princípios componentes são a *matéria prima* e a *forma substancial*. — Da *essência* do corpo, como também das suas *propriedades*, trataremos neste capítulo, depois de termos exposto algumas noções acerca da sua *diversidade e mudanças*.[1]

---

narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter *fabulas* vel *mythos* ablegandas esse; aut miracula *certo cognosci* numquam posse, nec iis divinam religionis christinae originem *rite probari*; anathema sit" (Const. *Dei Filius*, can. 4, in cap. III).

1 Tendo considerado, nos capítulos precedentes, os *corpos* no seu *conjunto* em as suas *relações*, isto é, enquanto constituem o mundo e estão ligados entre si pelas suas *substâncias*, pelas suas *forças* e pelos seus *fins*, formando uma ordem maravilhosa, regulada por leis sapientíssimas, resta-nos considerá-los na sua *íntima constituição*, isto é, nos *princípios constitutivos da sua essência*. — Estes princípios, como provaremos daqui a pouco, são a *matéria prima* e a *forma substancial*. Por isso, a primeira definição de *corpo*, apresentada no texto e adotada pelo uso comum, é *descritiva*, enquanto não exprime propriamente a *essência* do corpo, mas apenas uma sua *propriedade*. É claro que nos ocupamos do corpo *físico*, ou *natural*, considerado como existe na realidade e pertencente à categoria da *substância*, — e não do corpo *matemático*, considera apenas na sua *tríplice dimensão* e subordinado à categoria da *quantidade*.

As definições de *corpo*, apresentadas pelos filósofos, são muitas e diversas, segundo a multiplicidade e a diversidade das suas opiniões acerca da *essência* dos próprios corpos.

94. Divisão de corpo. — O *corpo* divide-se, principalmente — em *simples* e *composto, em misto e agregado*.

a) *Corpos simples e* composto. — É *simples*, quando não resulta de corpos *especificamente* diversos, e por isso, não pode resolver-se nestes; tal é o *oxigênio*, o *hidrogênio*, etc. O corpo *simples* chama-se também *elementar*. — É *composto*, quando resulta de corpos *especificamente* diversos, e por isso, pode resolver-se nestes; tal é a *água*, que resulta de *oxigênio* e *hidrogênio* e nestes se resolve.[1]

b) *Corpo misto e agregado*. — São duas espécies do corpo *composto*. — É *misto*, quando adquire e manifesta propriedades *diversas* das propriedades dos corpos *simples* componentes; tal é a *água*, que

1 Um ente pode ser *simples* — ou com relação à *essência*, — ou com relação à *integridade*. É simples com relação à *essência*, quando não é composto de princípios, *especificamente* diversos entre si. É *simples* com relação à *integridade*, quando não é composto de partes *integrantes*, que constituem a extensão. — É evidente que o corpo pode ser *simples* só com relação à *essência*, e não com relação à *integridade*; pois todo o corpo, por ser extenso, é composto de partes *integrantes*. — Note-se, porém, que o corpo se diz *simples* em ordem à *essência* — no sentido *químico*, enquanto não resulta de vários corpos *especificamente* diversos, — e não no sentido *metafísico*, isto é, enquanto sua essência seja constituída por um só princípio substancial, porque, como veremos, a essência dos corpos é *composta* de dois princípios substanciais. Por isso, os corpos, que se dizem *simples*, são *quimicamente simples* e *metafisicamente compostos*; e os corpos, que se chamam *compostos*, são *química* e *metafisicamente* compostos. — É sabido que a Química resolve os corpos *simples* em partículas mínimas, incapazes de ulterior divisão, e chamadas *átomos*. Alguns átomos, intimamente unidos, constituem a *molécula química*. Várias moléculas químicas formam a *molécula física*, que é uma coisa mais complexa. Várias moléculas físicas constituem o *corpo sensível*.

Advirta-se também que o termo "elemento" se emprega — não só para denotar o corpo *simples*, — mas também para significar o *princípio*, isto é, tudo que entra na composição de uma coisa. Assim, não só dizemos que o *oxigênio* e o *hidrogênio* são os *elementos* da água, mas também que a *matéria* e a *forma* são os elementos do *oxigênio*. — Rigorosamente falando, *elemento* e *princípio* são coisas distintas: o *elemento* é constituído por *princípios*, mas não vice-versa. — Uma prévia declaração, ou o nexo lógico do discurso, indicará o sentido, em que tomamos essa palavra.

Os corpos *simples*, descobertos até hoje, são *setenta*. Dividem-se em *metaloides* e *metais*. — Os *metaloides* são geralmente destituídos de brilho metálico, são maus condutores de *calor* e da *eletricidade*, e combinados com o *oxigênio* formam os *anidridos ácidos*. O seu número é de 15. — Os *metais* são corpos dotados de um brilho particular, chamado *brilho metálico*, são bons condutores de *calor* e da *eletricidade*, e combinados com o *oxigênio*, formam os *óxidos* ou *anidridos básicos*. O seu número é de 55. — Os corpos *compostos* dividem-se em *ácidos, bases, corpos neutros e sais*.

apresenta caracteres diversos dos caracteres do *oxigênio e do hidrogênio*. Esse corpo chama-se própria e simplesmente *misto*. — É *agregado*, quando não adquire propriedades *diversas* das dos corpos *simples* componentes, mas só conserva e manifesta as propriedades dos mesmos componentes; tal é a mistura da *água* e do *vinho*. Esse corpo chama-se *misto imperfeito*, ou *aparente*.[1]

1 Devemos acentuar a diferença entre o corpo *misto* e o *agregado*. — O corpo *misto*, que se chama também *composto químico*, resulta de vários elementos, por tal modo combinados, que formam uma nova substância homogênea, dotada de caracteres *especificamente* diversos dos caracteres dos mesmos elementos, e por isso, a sua união é *substancial*; tal, como dissemos, é a *água* composta de *oxigênio e de hidrogênio*. — O *agregado*, pelo contrário, resulta de vários elementos, por tal modo unidos, que conservam os próprios caracteres (embora modificados) e não formam uma nova substância homogênea, *especificamente* diversa das substâncias componentes, e por isso, a sua união é apenas *acidental*: tal é a mistura de *água* e de *vinho*, a qual não difere, na *espécie*, destas duas substâncias, mas só *no grau*, enquanto as suas propriedades são intermédias entre as da água e do vinho. — Por isso, o corpo *misto* e o *agregado* diferem entre si: — 1º) porque o *misto* não conserva as propriedades dos corpos componentes, como as conserva o *agregado*; — 2º) porque o *misto* só pode efetuar-se em determinadas e constantes proporções, ao passo que o *agregado* não está sujeito a nenhuma lei de *proporção*.

Do que deixamos dito segue-se que o *agregado* não é uma substância *indivídua*. Porquanto, uma substância diz-se *indivídua*, quando não está *atualmente dividida* em si mesma, embora as suas partes sejam distintas umas das outras. Ora, o *agregado* está *atualmente dividido* em si mesmo, porque estão *atualmente divididos* (embora não estejam distantes um do outro) os corpos componentes. — Além disso, uma substância *indivídua* é *um só sujeito de acidentes*, e é *uma só natureza*, isto é, *um só princípio de operações*. Ora, o *agregado* — não é *um só sujeito de acidentes*, porque nele há tantos sujeitos de acidentes, quantos são os corpos, que o constituem, — nem é *uma só natureza*, porque nele há tantos princípios de operações, quantos são os corpos, de que resulta. Logo, o *agregado* não é uma substância *indivídua*.

*

Dissemos que o *misto* só se pode efetuar em determinada e constantes proporções. — Eis o resumo das doutrinas, que a química ensina acerca da *combinação dos corpos*, da *análise e síntese*, da *coesão e afinidade*, e das diversas *leis* das combinações.

a) Combinação. — *Combinação* é a união de dois ou mais corpos, em proporções definidas, que constitui um terceiro corpo, dotado de propriedades diversas das propriedades dos componentes. — Pode ser *binária, ternária*, segundo o corpo *composto* resulta de *dois, três* corpos *simples*.

b) Análise e síntese. — *Análise* é a operação química, pela qual um corpo *composto* se resolve ou decompõe nos seus elementos, com o fim de saber a *qualidade* deles (análise *qualitativa*), ou a *qualidade* em que cada um entre no composto (análise

95. Muitos corpos são dotados de natureza especificamente diversa. — A conclusão refere-se tanto aos corpos *simples*, quanto aos *compostos*, ou *mistos*.[1]

---

quantitativa). — *Síntese* é a operação *química*, pela qual se reúnem os elementos obtidos pela *análise*, para dessa reunião resultar o corpo *composto*.

c) Coesão e afinidade. — *Coesão* é a força, que liga as moléculas *homogêneas*, isto é, da mesma natureza ou espécie. Essa força é grande nos sólidos, pequena nos líquidos, e quase nula nos gases. O *calor*, dilatando os corpos, diminui a coesão. — A *afinidade* é a força que liga os átomos. Essa força preside às combinações químicas, e pode indiretamente determinar algumas decomposições. A *afinidade* diz-se *eletiva*, porque cada corpo *simples* não é por si indiferente para se combinar com *outro* qualquer corpo simples, mas *escolhe* mais um do que outro.

d) Leis das combinações químicas. — As *combinações químicas* estão sujeitas a certas leis, que são — a *lei dos pesos, — a lei das proporções definidas, — a lei das proporções múltiplas, — as leis dos volumes*.

I. A *lei dos pesos*, ou de *Lavoisier*, é a seguinte: — *O peso de um corpo composto é igual à soma dos pesos dos corpos componentes.* Combinando 2 gramas de *hidrogênio* com 16 de *oxigênio*, formam-se 18 gramas de *água*.

II. A *lei das proporções definidas*, ou de *Proust*, é a seguinte: — *Dois corpos, para produzir um certo composto, combinam-se sempre em proporções invariáveis.* — Assim, para o *ferro* e o *enxofre* se combinarem e produzirem o *sulfureto de ferro*, devem tomar-se 28 gr. de *ferro* a 16 gr. de *enxofre*. Se o peso de um dos corpos *simples* aumenta, embora o peso do outro não aumenta, o excesso do peso ou não entra na combinação, ou dá lugar a um composto diferente.

III. A *lei das proporções múltiplas*, descoberta por *Dallon*, é a seguinte: — *Quando dois corpos se combinam em diferentes proporções para dar origem a compostos diferentes, se a quantidade de um deles for constante, as quantidades do outro, que com essa se combinam, estão entre si em relações simples, ou representam múltiplos de um mesmo número.* — Assim o *azote* forma com o *oxigênio* cinco compostos, que são, — *protoxido de azote* (Az^2O), — *bióxido de azote* (Az^2O^2), — *anidrido azotoso* (Az^2O^3), — *peróxido de azote* (Az^2O4), — anidrido azótico (Az2O5).

IV. As *leis dos volumes, descoberta por Gay-Lussac*, são as seguintes: — 1ª) *Os volumes dos gases, que se combinam, estão entre si em relações simples.* — 2ª) *O volume de um gás composto está sempre numa relação simples com os volumes dos gases, que o constituem.* Assim um centímetro cúbico de *cloro*, combinando-se com um centímetro cúbico de *hidrogênio*, produz dois centímetros cúbicos de *gás ácido clorídrico*.

1 Que exista uma diversidade *específica* entre os corpos *vivos* e os *não-vivos*, é coisa de senso comum e da mais vulgar experiência. — A questão, portanto, limita-se aos corpos *não-vivos*, pertencentes ao reino *mineral, quimicamente simples e compostos*. — Muitos escritores sustentam — que todos os corpos, quer *simples* quer *compostos*, são *homogêneos*, isto é, dotados da mesma natureza *específica*, e que todas as diversidades,

a) *Muitos corpos simples são dotados de natureza especificamente diversa.* — Muitos corpos *simples* serão dotados de natureza diversa, se as suas propriedades forem *especificamente* diversas; porque as propriedades são efeitos da natureza, e a diversidade *específica* no efeito supõe uma diversidade *específica* na causa. Ora, as propriedades de muitos corpos *simples* são *especificamente* diversas entre si; assim, as propriedades do ouro diferem *especificamente* das do ferro, as do oxigênio diferem das do hidrogênio, etc., quanto ao peso atômico, à afinidade, ao calor, etc. Logo, muitos corpos *simples* são dotados de natureza *especificamente* diversa.[1]

b) *Muitos corpos compostos são dotados de natureza especificamente diversa.* — Muitos corpos *compostos* resultam da combinação de determinados corpos *simples*, que são *especificamente* diversos entre si. Ora, os corpos, que resultam da combinação de elementos *especificamente* diversos, não podem deixar de ter uma natureza *especificamente* diversa; por ex., a *água*, que resulta da combinação do *oxigênio e do hidrogênio*, deve ter e tem uma natureza *especificamente* diversa da natureza do *cloreto de sódio* (*sal da cozinha*), que resulta da combinação do *cloro* e do *sódio*. Logo, muitos corpos *compostos* são dotados de natureza *especificamente* diversa.[2]

---

que neles se encontram, derivam exclusivamente da diversidade da *figura*, do *número* e da *disposição* das partículas. Sustentamos o contrário, isto é, a diversidade *específica* dos corpos, quer *simples* quer *compostos*.

1 Se os corpos *simples* não fossem *especificamente* diversos, seriam *especificamente* homogêneos. Sendo *especificamente* homogêneos, cada um deles, pela sua natureza, seria indiferente para receber essa ou aquela propriedade, e por isso, poderia perder as suas propriedades e adquirir as dos outros corpos simples, conforme as diversas circunstâncias acidentais; porque tudo o que não deriva e não depende da essência é coisa acidental e variável. Por isso, não haveria repugnância alguma em que um corpo *simples* se transformasse noutro. Assim, se, por ex., o *oxigênio* e o *carbono* fossem corpos *especificamente* homogêneos, não repugnaria que o *oxigênio* perdesse as suas propriedades e adquirisse as do *carbono*; porque a mesma essência é capaz de receber as mesmas propriedades. Ora, essa consequência é falsa e contrária a todas as explicações, as quais atestam que um corpo *simples* nunca se transformou noutro e que, quando se dissolve um corpo *misto*, tornam sempre a aparecer os mesmos corpos *simples*. Logo, os corpos *simples* são dotados de natureza *especificamente* diversa.

2 A diversidade *específica* dos corpos *compostos* pode provar-se também pela diversidade *específica* das propriedades, de que são dotados. Como a experiência

96. Os corpos estão sujeitos a mudanças acidentais. — Os corpos estarão sujeitos a mudanças *acidentais*, se adquirirem ou perderem propriedades *acidentais*, conservando sempre a mesma *essência*. Ora, os corpos adquirem e perdem propriedades *acidentais*, conservando sempre a mesma essência; assim a água encontra-se no *estado líquido*, ou no *estado sólido*, ou *estado gasoso*, e, todavia, é sempre água. Logo, os corpos estão sujeitos a mudanças *acidentais*.[1]

97. Os corpos estão sujeitos a mudanças substanciais.

a) Os corpos estarão sujeitos a mudanças *substanciais*, se na sua *combinação* adquirirem uma natureza *nova*, isto é, *especificamente* diversa da que tinham antes da mudança. Ora, os corpos, quando se *combinam*, adquirem uma natureza *nova*, porque adquirem propriedades e operações *especificamente* diversas das que tinham antes da mudança; e propriedades *novas* derivam de um princípio *novo*. Assim o *cloro e o sódio*, quando se *combinam* para formar o *cloreto de sódio*, adquirem uma natureza *nova*; pois o *cloreto de sódio* tem propriedades *especificamente* diversas das dos corpos componentes. Logo, os corpos estão sujeitos a mudanças *substanciais*.

b) Se os corpos não estivessem sujeitos a mudanças *substanciais*, o corpo *misto* não seria *especificamente* diverso do *agregado*. Ora, todos admitem que o corpo *misto* é *especificamente* diverso do *agregado*; assim

---

atesta, cada corpo *composto* tem as suas propriedades, que diferem *especificamente* das propriedades de outro corpo e não mudam, embora mudem as circunstâncias. Ora, propriedades *específicas e constantes* derivam necessariamente de um princípio *radical e imutável*, que é a própria *essência* ou *natureza* das coisas. — Além disso, se os corpos *compostos* não fossem *especificamente* diversos, seria inexplicável o fato que, na *análise química*, resultam *sempre* os mesmos corpos *simples*; pois esse fato não teria uma razão suficiente, se os corpos *compostos* fossem dotados da mesma natureza *específica*, podendo resultar, indiferentemente, outros corpos *simples*.

1 A mudança *acidental*, que se chama propriamente *variação*, é a passagem de um acidente para outro acidente; tal é o *aumento* e a *diminuição* em ordem à *quantidade*, a *alteração* em ordem *à qualidade*, *o movimento local*. — Todos admitem que os corpos estão sujeitos a mudanças *acidentais*. A mudança *acidental* realiza-se enquanto o sujeito passa da *potência* para um *ato acidental*. — Tal passagem importa uma alteração intrínseca no ser *acidental* do sujeito. Este, pelo fato de adquirir um novo ato *acidental*, só deve perder o primeiro, quando os dois atos são incompatíveis e não podem estar ambos, ao mesmo tempo, no mesmo sujeito.

a *água é especificamente* diversa de um simples *agregado* de *hidrogênio e de oxigênio*. Logo, os corpos estão sujeitos a mudanças *substanciais*.[1]

1 Os corpos estão sujeitos a uma dúplice mudança — *acidental e substancial.* — A mudança é *acidental*, quando o corpo perde ou adquire uma qualidade acidental, mas ficando salva e intacta a sua essência. A mudança é *substancial*, quando um corpo, mudando-se noutro, adquire novas propriedades e operações, e por isso, uma *nova forma substancial* e uma *nova essência* ou *natureza* (In IV *Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 3)

Todos os naturalistas admitem que os compostos *químicos* se mudam não só *acidental*, mas também *substancialmente*. Todavia divergem, quando se trata de explicar a natureza das mudanças *substanciais*. — Alguns, partindo do princípio de que todas as substâncias são imutáveis, negam que, nas mudanças *substanciais*, os corpos se transformem numa *nova* substância, *especificamente* diversa da que possuíam antes da mudança, e dizem que a mudança *substancial* consiste na diversa condensação da matéria, ou na diversa ordem, disposição e movimento dos átomos homogêneos ou heterogêneos. Por isso, inventaram uma distinção entre *substância* e *natureza*, dizendo que os corpos, nas mudanças *substanciais*, embora mudem de *natureza*, todavia não mudam de *substância*. — Isto é falso. Como provaremos, os corpos *simples*, nas mudanças *substanciais*, não poderiam adquirir uma *nova* natureza, se não se transformassem em *novas* substâncias. A distinção, que fazem entre *natureza e substância*, é infundada; porque as duas coisas, se se distinguem *logicamente*, não se distinguem *realmente*, visto que a *natureza* é a própria *substância*, em quanto é princípio de operações. Por isso, se nas combinações químicas os corpos *simples* mudaram de *natureza*, mudaram também de *substância*.

Os adversários dizem que a nossa teoria, a qual admite as mudanças *substanciais* dos corpos, se deve rejeitar, porque é contrária às descobertas da Química. — Respondemos que a nossa teoria é conforme a Química. É o que francamente confessam os melhores químicos, — como Roffman (*Introdução à Química moderna*), Schwartz (*Manual de Química*), Wurtz (*Introduções elementares de Química inorgânica*), Naquet (*Princípios de Química*), Cooke (*A nova Química*), Wright (*O químico americano*), Roscoê (*Química elementar*), Jamin (*Curso de Física*), Berthelot (*Síntese química*). — Limitamo-nos a citar um trecho desse último. *Berthelot* diz: "A análise do *sal marinho* leva-nos a decompô-lo em dois elementos: o *cloro* e o *sódio*. As propriedades destes dois elementos não apresentam *analogia alguma* com as do *sal marinho*. De fato, por um lado, o *cloro* é um gás amarelo; por outro lado, o *sódio* é um metal; dotado de uma cor de prata, mais ligeiro que a água, capaz de decompor esse líquido desde a temperatura ordinária. Donde se vê que estes elementos se assemelham pouco ao *sal marinho*, matéria sólida, branca, cristalina, dissolúvel na água. Antes de tudo, é difícil conceber como é que corpos dotados de propriedades tão pouco semelhantes às do *sal marinho* possam ser os seus únicos e verdadeiros elementos; seríamos levados a acreditar na intervenção de qualquer outro componente, que a análise não foi capaz de revelar. No entretanto, o *cloro* e o *sódio* são certamente únicos elementos, contidos no *sal marinho*. A síntese nos tirou todas as dúvidas a este respeito: porque averiguou que o *cloro e o sódio* podem novamente entrar em combinação, perder as

98. Nas mudanças substanciais, os corpos simples conservam um elemento substancial. — Se os corpos *simples*, nas mudanças *substanciais*, não conservassem algum elemento substancial, então teriam eles sido aniquilados, e o corpo *misto* teria sido criado do nada. Ora, a *mudança substancial*, não é uma *aniquilação*, nem uma *criação*, mas é a passagem que um e o mesmo sujeito faz de um ato *substancial*, para outro ato também *substancial*. Logo, nas mudanças *substanciais*, os corpos *simples* conservam um elemento *substancial*. — O elemento que os corpos *simples* conservam nas mudanças *substanciais*, deve ser um princípio *material*, de que resulta a quantidade; porque está averiguado que o peso do corpo *misto* é igual à soma do peso dos corpos componentes.

99. Nas mudanças substanciais, os corpos simples adquirem um novo elemento substancial. — É uma consequência do nº 97. — Os *corpos simples*, nas *mudanças substanciais*, adquirem uma *nova* natureza, diversa da que possuíam antes da mudança. Ora, esses corpos não poderiam adquirir uma *nova* natureza, diversa da que possuíam antes da mudança, se não adquirissem um novo elemento *substancial*, que desse à natureza o seu caráter específico; aliás dar-se-ia um efeito sem causa proporcionada. Logo, nas mudanças *substanciais*, os corpos *simples* adquirem um novo elemento *substancial*. — O elemento, que os corpos *simples* adquirem nas mudanças *substanciais*, deve ser um princípio *formal*, que especifique a natureza e de que derivem as propriedades e as operações.[1]

---

suas qualidades, e reconstituir o *sal marinho* com os seus primitivos caracteres" (*La Synthese chimique*, p. 7).

1 A doutrina, que defendemos dá a razão de todos os fenômenos químicos, porque explica — como é que, nas mudanças substanciais, resulta uma *nova* natureza com novas propriedades e operações, — como é que os fenômenos, que os compostos *químicos* apresentam, não se observam nos simples agregados.

Os adversários dizem: a experiência não pode demonstrar que, na *combinação* química, os corpos *simples* adquirem um novo elemento substancial. Logo, os corpos *simples*, quando se *combinam*, não adquirem um novo elemento substancial. — Respondemos que a experiência, só por si, não demonstra nem que os corpos *simples*, na sua combinação, adquirem um novo elemento substancial, nem que não o adquirem. Precisa, pois, ser auxiliada e interpretada pelo raciocínio; e então a única conclusão possível é que os corpos *simples*, quando se *combinam* para formar o composto, adquirem um novo elemento substancial; aliás não poderiam adquirir novas propriedades, especificamente diversas das que tinham antes da mudança.

100. Nas mudanças substanciais, os corpos simples perdem um elemento substancial.

a) Os corpos *simples*, nas mudanças *substanciais*, perdem as suas propriedades e operações, e adquirem outras propriedades e operações *especificamente* diversas das que possuíam antes da combinação. Ora, se os corpos *simples* não tivessem perdido um elemento *substancial*, não poderiam perder as suas operações e propriedades; porque, posta a mesma causa, deve seguir-se o mesmo efeito. Logo, nas *mudanças substanciais*, os corpos *simples* perdem um elemento *substancial*.

b) Se os corpos *simples*, nas mudanças *substanciais*, se conservassem inteiramente inalteráveis, — ou deveriam ocupar o mesmo lugar, — ou um lugar diverso. Ora, nenhuma destas duas hipóteses é possível. Não a *primeira*; porque então os corpos *simples* compenetrar-se-iam, o que é naturalmente impossível. Não a *segunda*; porque os corpos *mistos* são perfeitamente *homogêneos*. Logo, os corpos *simples*, nas mudanças *substanciais*, perdem um elemento *substancial*.[1]

c) Se os corpos *simples*, nas mudanças *substanciais*, não perdessem algum elemento substancial, o corpo *misto* não seria uma substância *indivídua*, mas um *agregado* de substâncias completas; assim, se o *hidrogênio e o oxigênio*, na sua *combinação*, não perdessem um elemento substancial, a *água* seria um agregado daqueles dois corpos. Ora, o corpo *misto* é uma substância *indivídua*, como se vê pelos fenômenos uniformes, que nele se verificam. Logo, os corpos *simples*, nas mudanças *substanciais*, perdem um elemento substancial.

O elemento, que os corpos *simples* perdem nas mudanças *substanciais*, deve ser um princípio *formal*, que especifique a natureza, e de que derivem as propriedades e as operações.[2]

---

1 Os compostos *químicos* são perfeitamente *homogêneos*. Não só o microscópio não pode distinguir os corpos *simples* componentes, mas nem os mais enérgicos dissolventes podem separá-los. Ora, se os corpos *simples* existissem *atualmente* no composto, deviam distinguir-se ao menos com o microscópio, e separar-se ao menos com os mais poderosos dissolventes, como se verifica com os elementos da *mistura*. Com duas ou mais substâncias *diversas* e *compostas* não se forma uma substância *homogênea e indivídua*.

2 Dizem: se os corpos *simples*, quando se combinam, perdessem o elemento *formal*, de que derivam as propriedades, estas não poderiam manifestar-se no composto. Ora, manifestam-se. Logo, os corpos *simples*, na *combinação*, não perdem o

101. Os corpos simples permanecem no misto, não de um modo atual, mas de um modo virtual.

a) *Não permanecem de um modo atual.* — Uma coisa não permanece de um modo *atual* noutra, quando não conserva a própria *forma substancial*; pois essa forma dá o ser às coisas. Ora, os corpos *simples* não conservam no *misto* as próprias *formas substanciais*; pois o *misto* é uma substância *especificamente* diversa dos corpos *simples*. Logo, os corpos *simples* não permanecem no *misto* de um modo *atual*.

b) *Mas permanecem de um modo virtual.* — Uma coisa permanece de um modo *virtual* noutra, quando, embora não conserve nela a própria

---

elemento *formal*, de que derivam as propriedades.

Respondemos que nos corpos existem muitas e diversas propriedades; — umas *genéricas*, que pertencem ao *corpo*, como tal, — outras *específicas*, que pertencem a uma espécie determinada de corpos. Ora, nas mudanças *substanciais*. As propriedades *genéricas* dos corpos *simples* passam para o composto, porque acompanham toda e qualquer *forma corpórea*; mas as propriedades *específicas* dos corpos *simples* não passam para o *composto* o princípio *formal*, de que elas derivam. Por isso, a atração dos corpos *simples*, a sua gravidade, sendo propriedades *genéricas* dos corpos, passam para o composto: como também passa para o composto o peso absoluto e específico dos corpos componentes, porque deriva do princípio *material*, que permanece. — Mas, se as propriedades *específicas* dos corpos *simples* não passam para o composto, esse contém-nas *virtualmente*; porque um princípio *formal* superior, como é o do composto, deve conter, de qualquer modo, a perfeição do princípio *formal* inferior, como é o dos corpos componentes.

Insistem: se os corpos *simples*, na sua combinação, adquirem novas perfeições, sem, todavia, perder as antigas, a única conclusão legítima é que eles adquiriram um novo elemento *formal*, sem perder o antigo.

Resposta. É impossível a coexistência de dois princípios *formais* no mesmo corpo. O princípio *formal*, *especificando* o ente, deve ser único; porque um ente concreto só pode pertencer a uma *espécie*.

Advertimos que as mudanças substanciais se realizam, não só quando os corpos *simples se combinam* e formam um *composto*, mas também quando o *composto* se decompõe e reproduz os corpos *simples*. — Na *combinação*, os corpos *simples* conservam o elemento *material*, mas adquirem um *novo* elemento *formal*, depois de ter perdido o antigo. Na *decomposição*, o elemento *material* do corpo *composto* é conservado, porque o seu peso é igual à soma do peso dos corpos, em que se decompõe; mas o elemento *formal* do *composto* não é conservado, porque os corpos, em que o composto se resolve, têm uma natureza nova e especificamente diversa da do composto.

No texto só nos ocupamos da mudança *substancial* dos corpos *simples*, para ser a demonstração mais clara, e para evitarmos repetições inúteis.

forma substancial, conserva contudo algumas propriedades, que tinha antes da mudança, e a disposição ou a força para readquirir essa forma anterior. Ora, os corpos *simples*, ainda que não conservem no *misto* as próprias *formas substanciais*, conservam, contudo, algumas propriedades, que tinham antes da mudança (embora modificadas), e a disposição para readquirir essas formas anteriores; aliás, na *análise química*, não poderiam aparecer, *sempre e exclusivamente*, como aparecem, os mesmos corpos *simples* componentes. Logo, os corpos *simples* permanecem no *misto* de um modo *virtual*.[1]

---

1 Como permanecem os corpos *simples* no *misto*, ou no composto *químico*? — Eis uma das mais célebres questões, que os sábios têm discutido. A sua solução, porém, não é difícil depois do que deixamos dito.

Três fatos estão averiguados: — 1º) O peso do corpo *composto* é igual à soma do peso dos corpos *simples* componentes; assim 90 gr. de *água* contêm 80 gramas de *oxigênio* e 10 de *hidrogênio*; — 2º) No *composto* existem propriedades e operações *especificamente* diversas das operações e propriedades dos corpos componentes; — 3º) Na decomposição do corpo *composto* reaparecem os corpos *simples* componentes com o peso, qualidades e operações, que tinham antes de se combinar.

O *primeiro* fato demonstra que os corpos *simples*, na sua mudança, conservaram o elemento substancial, de que deriva a *quantidade*. — O *segundo* indica que os corpos *simples* perderam o elemento substancial, de que derivam as propriedades e que especifica a natureza. — O *terceiro* demonstra que os corpos *simples*, se não existem *atualmente* no composto, isto é, como eram em si mesmos antes da mudança, existem, todavia, *virtualmente*, porque no composto existe uma *força*, que os reproduz. — Diz S. Tomás: "Formae elementorum manent in mixto *non actu*, sed *virtute*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, an. 4 ad 4; cfr. Op. *De mixtione elementorum*, *De principiis naturae*.

A solução não poderia ser mais razoável. Quando a mudança é *substancial*, o corpo, que se muda, não é *aniquilado*, nem o corpo, que é produzido, é *criado*. Todos estão de acordo nesse ponto; porque, *hoje*, nada *se cria* e nada *se aniquila*. Permanece, pois, *em ato*, algum elemento do corpo, que se muda *substancialmente*. Esse elemento, que permanece em *ato*, — não é o *formal*, de que derivam as *propriedades* e as *operações*, porque a mudança das propriedades e das operações supõe a mudança do respectivo princípio *radical*, — mas é o *material*, de que deriva a *quantidade*, porque, como ensina a Química, o peso do corpo *misto* corresponde exatamente ao peso dos corpos *elementares* (Cfr. *Stallo* — La matière et la Physique moderne, c. 7). — Todavia, se o elemento *formal* não permanece *em ato*, permanece *em virtude*, ou *virtualmente*, porque as suas qualidades estão de algum modo contidas na *forma* do novo composto, e podem reaparecer, quando o mesmo novo composto se dissolve.

Poderia perguntar-se: se os corpos *simples* não existem no *composto* na *totalidade* da sua substância, como é que, na análise química, reaparecem na sua própria *espécie* ou *totalidade*?

102. Os corpos são compostos de um princípio material e de um princípio formal. — É um corolário das conclusões precedentes. — Como resulta das mudanças *substanciais*, os corpos são compostos de dois princípios, substanciais e realmente distintos, — um, de que deriva a extensão e a passividade, — outro, de que deriva a especificação e a atividade. Ora, o princípio, de que deriva a extensão e a passividade, é *material*, — e o princípio, de que deriva a especificação e a atividade, é *formal*. Logo, os corpos são compostos de um princípio *material* e de um princípio *formal*.[1]

Eis a explicação desse fenômeno. A matéria dos corpos *simples* recebeu do elemento *formal* uma especial estrutura molecular, que ela não perdeu, ao menos nos traços essenciais, quando passou para o composto; como o demonstra a densidade do composto, que é igual à densidade *média* dos elementos componentes. Em razão dessa estrutura, a matéria conserva sempre afinidade com o antigo princípio *formal*; e por isso, é natural que, na decomposição do *conjunto*, a matéria readquira os seus antigos princípios *formais*, e assim reapareçam os corpos *simples* na sua própria espécie.

Também, nesse ponto, concordam os melhores cultores da Química, sobretudo Mazzoni (*Os corpos considerados como individualidades químicas*), e os citados Berthelot e Cooke.

Até aqui falamos dos corpos *simples*, enquanto existem nos compostos *químicos*. O mesmo deve dizer-se daqueles corpos, enquanto existem no composto *vivo*; porque o *tecido nervoso*, a *carne*, os *ossos* dos animais são compostos de *hidrogênio, de oxigênio, de carbono* e de outros elementos, que se encontram nos compostos *químicos*. Estes corpos *simples*, quando entram a fazer parte do corpo vivo, conservam o princípio *material*, de que deriva a *quantidade*, mas perdem o seu princípio *formal*, de que derivam as *qualidades*, e revestem a forma do próprio ser vivo.

Devemos notar, porém, que entre o composto *químico* e o composto *vivo* existem diferenças. — O composto *químico* forma-se por *combinação*; o composto *vivo* renova-se pela *assimilação*. A *combinação* dá-se quando dois corpos se unem para formar um terceiro, *especificamente* diverso dos dois primeiros; a *assimilação*, faz-se, quando um corpo é transformado na própria substância do ser vivo. — No composto *vivo* a alma é o *único* princípio *formal*, que dá vida e espécie à matéria. Mas disto mais tarde.

Poucas palavras em relação ao modo, porque se realizam as mudanças *substanciais*. — Realizam-se estas, enquanto o sujeito passa da *potência*, em que estava relativamente a um ato *substancial*, para a posse do mesmo ato. Tal passagem importa uma alteração intrínseca no próprio ser *substancial* do sujeito. Esse não pode adquirir um novo ato *substancial*, sem perder o primeiro; porque, como o ato substancial constitui a potência numa determinada, espécie, o sujeito não pode ter dois ou mais atos *substanciais*, não podendo pertencer a duas ou mais espécies.

1 Seja qual for a *natureza* destes dois princípios, a existência deles é certíssima. As mudanças *substanciais*, que constituem um fato constantemente averiguado, seriam inexplicáveis, se os corpos não fossem substancialmente compostos de dois elementos;

ARTIGO II
Essência dos corpos — Atomismo e dinamismo

103. Três sistemas acerca da essência dos corpos. — Todos concordam em que a *essência* dos corpos é *composta*. A divergência das opiniões começa, quando querem determinar os *princípios* componentes. Uns dizem que esses princípios são os *átomos*; outros, que são as *forças*; outros, finalmente, que são a *matéria e a forma*. Daí os três sistemas: o *Atomismo*, o *Dinamismo* e o *Hilemorfismo*. — Neste artigo nos ocuparemos dos dois primeiros; no seguinte, do terceiro.[1]

104. Atomismo. — O *atomismo* admite que os *princípios* dos corpos são os *átomos*. Eis os pontos capitais desse sistema:

a) Os *átomos* são mínimas porções de matéria, completas na sua espécie, dotadas de extensão geométrica, indivisíveis, inalteráveis, imperceptíveis.

b) Os *átomos*, que constituem o corpo, estão *isolados*, ou separados, uns dos outros, por interstícios. Por isso, todo o corpo é um mero *agregado* de átomos.

c) Os *átomos*, por serem inalteráveis, conservam sempre a própria natureza e integridade. Portanto, todas as mudanças que se realizam nos

---

material e *formal*, realmente distintos um do outro. — Essa conclusão funda-se no que dissemos neste artigo e no que diremos nos seguintes.

1 Quais são os princípios, que constituem a *essência* dos corpos? Eis uma das mais difíceis e importantes questões da Filosofia. Falamos nos princípios, que constituem a *essência* dos corpos, e que fazem com que o corpo seja *corpo* e não seja outra coisa. Portanto, os *princípios* dos corpos são *realidades*, que, unidas, dão ao corpo o *ser* de corpo. Donde se vê que essa questão pertence própria e exclusivamente à *Metafísica*; porque só essa se ocupa da *essência* dos entes. As ciências *experimentais* ocupam-se também dos corpos; mas, quando nos dizem que *princípios* dos corpos são os *átomos*, os *íons*, os *elétrons*, não se referem e não podem referir-se senão aos constitutivos dos corpos, considerados na sua extensão ou *quantidade*, visto que a *essência* escapa à *experiência*, e só se revela à *inteligência*, embora essa se apoie nos dados da própria experiência. — São três os sistemas, que se apresentaram para resolver a questão acerca da essência dos corpos; e não podem ser mais. Porquanto — ou se afirma que os corpos são essencialmente constituídos por princípios *materiais*, e temos o *atomismo*, — ou se sustenta que resultam de princípios *formais e ativos*, e temos o *dinamismo*, — ou se ensina que são compostos de dois princípios distintos, um *positivo*, que se chama *matéria*, e outro *ativo*, que se chama *forma*, e temos o *dualismo físico*, que se chama *hilemorfismo*. — Todo e qualquer outro sistema reduz-se a um ou outro desses três tipos.

corpos, realizam-se enquanto os átomos sofrem uma alteração no *número*, na *posição*, na *distância*, — alteração, que dá origem a novas substâncias.[1]

105. Divisão do atomismo. — O atomismo divide-se em *mecânico, químico e dinâmico.*

a) O atomismo *mecânico* admite também, como diferenças *específicas*, os seguintes pontos:

a) A *essência* do corpo consiste na *extensão.*

b) Os átomos são *essencialmente extensos*, destituídos de toda e qualquer atividade *intrínseca* e sujeitos ao movimento *mecânico*, ou *passivo*. — Esse movimento é a causa da agregação dos átomos, da força de resistência, que os corpos apresentam, e de todos os fenômenos, que eles produzem.

c) Os átomos possuem todos a mesma natureza *específica.* Por isso, a distinção e a diversidade, que existe entre os corpos, depende unicamente da desigualdade das dimensões dos átomos e da diversidade do movimento *mecânico.*[2]

---

1 Todo o corpo, como vimos no artigo anterior, é composto, na sua *essência*, de dois princípios substanciais: um *material* e outro *formal.* O *atomismo*, em geral, admite a existência do princípio *material*, mas nega ou desconhece a do *formal*, dizendo que nos corpos não há senão uma realidade *extensa*, e, como a realidade *extensa* não pode ser divisível ao infinito, se deve necessariamente chegar a um termo mínimo, a uma porção indivisível (ao menos pelo meios naturais), e esse termo, essa porção é o *átomo.* O átomo, ainda que dotado de extensão, é infinitamente pequeno e escapa ao alcance dos sentidos. *Wurte* escreve: "Se disséssemos que são necessários 10 trilhões de moléculas de ar e 114 trilhões de moléculas de hidrogênio para formar 1 miligrama destes gases, não daríamos uma idéia exata dos valores dos átomos. Um centímetro cúbico de ar é composto de 21 trilhões de moléculas" (*La théorie atomique*, p. 234). — Lembramos que o *átomo* representa a porção mínima do corpo *simples*, e a *molécula*, propriamente, é a mais tênue, partícula do corpo *composto.* A *molécula* resulta de *átomos*, e nestes se decompõe. Todavia, os dois termos empregam-se como sinônimos.

2 Essa espécie de atomismo chama-se *mecânico*, porque os seus defensores não admitem nos corpos nenhum outro movimento senão o *mecânico*, que é produzido por agentes *extrínsecos* ao próprio corpo, é meramente *local* e se exerce por meio de impulsos e repulsões. — Esse movimento chama-se *mecânico* em oposição ao movimento *físico*, ou *natural*, que deriva de uma força ou energia *intrínseca* ao corpo.

O atomismo *mecânico* é um dos mais antigos sistemas. Os seus primeiros traços encontram-se no Oriente, e principalmente no sistema filosófico e religioso dos índios — chamado *Vaiséschika.*

Do Oriente foi transportado para a Grécia, e a sua história nesse país pode dividir-se em *dois* períodos. — O *primeiro* período não foi inteiramente ateu. Os seus representantes foram os filósofos da Escola *Jônica. Tales de Mileto* dizia que a matéria é composta de átomos de água; — *Anaxímenes Diógenes de Apolônia* e *Heráclito* ensinavam que a matéria resulta de átomos do ar, ou de outro elemento mais sutil; — *Empédocles* reconhecia quatro elementos: a terra, a água, o ar e o fogo, unidos pelo amor ou separados pela discórdia; — *Anaximandro* admitia um único elemento, diverso dos elementos de Empédocles; — *Anaxágoras* reconhecia um número infinito de átomos, confundidos no caos, e depois separados e movidos por uma inteligência superior. — O *segundo* período foi abertamente ateu. Os seus mais célebres representantes foram *Demócrito, Leucipo* e *Epicuro*. Eis o resumo da doutrina destes escritores. "Princípios dos corpos são os *átomos*. Os átomos são partículas indivisíveis, infinitas, incriadas, incorruptíveis, dotadas de movimentos passivos e mecânicos, idênticas na espécie, mas diversas na figura. Estas partículas vagavam no *vácuo* e, encontrando-se por *acaso*, formaram os corpos e o mundo inteiro, sem intervenção de uma inteligência superior: porque no mundo não existe intenção nem finalidade. Os corpos são agregados de átomos, colocados uns junto de outros, mas separados pelo *vácuo*". — Como se vê, estes escritores só admitiam três factores dos corpos e do mundo: os *átomos*, o *vácuo* e o *acaso*. — Da Grécia o *atomismo mecânico* passou para Roma. *Lucrécio* cantou em versos, dignos de melhor assunto, as doutrinas de *Epicuro*.

Despontando a luz do Cristianismo, o sistema dos *átomos* perdeu toda a sua influência. — Mas, no século XVII, tornou a aparecer embora modificado e isento dos principais absurdos. Essa reaparição foi devida principalmente a *Descartes* (1595-1650). O escritor francês explica desse modo a origem dos átomos e dos corpos: "A matéria foi criada por *Deus*, e por Ele dividida em partículas *cúbicas*. Estas partículas, em virtude do primitivo impulso, colidiram entre si, e produziram três espécies de elementos: — uns *sutilíssimos e ígneos*, de que foram formados o sol e as estrelas fixas, — outros *globosos e etéreos*, de que é composto o céu, — outros *densos e terrestres*, de que resultou a terra com os planetas e cometas. A matéria é especificamente idêntica, divisível ao infinito; a essência dela, como por isso, a dos corpos, consiste na *extensão*. A diversidade dos corpos tem a sua exclusiva razão na diversidade das figuras e dos movimentos dos átomos. O movimento dos átomos deriva de *Deus*, que no princípio criou, juntamente com a matéria e na matéria, o movimento e o repouso. As qualidades, de que parecem dotados os corpos, não são coisas reais e objetivas, mas são impressões, suscitadas em nossos sentidos pela diversidade da figura e do movimento das partículas; e a atividade, que aparentam os corpos, quando atuam uns nos outros, ou quando resistem à ação de causas extrínsecas, reduz-se à propriedade da *inércia*" (*Princip. Philos.*).

Os materialistas modernos seguem esse sistema.

Em resumo: o atomismo *mecânico* explica a constituição dos corpos, e as suas propriedades, e todos os fenômenos, que neles se realizam, por dois fatores: a *matéria extensa e o movimento mecânico ou passivo*.

b) *Atomismo químico.* — O atomismo *químico* admite também os seguintes pontos:

a) Os átomos são dotados de *extensão* e de forças *intrínsecas*, como a força de *afinidade*, de *coesão*, etc. — Estas forças, porém, não constituem a essência do átomo, mas são qualidades *acidentais*, acrescentadas à essência constituída.

b) Os átomos, que são as últimas partes integrantes dos *corpos simples*, diferem, uns dos outros, quanto à *essência* ou *natureza*. Daí a diversidade *específica* dos corpos *simples* e, por isso, dos corpos *compostos*.

c) Os corpos *compostos* resultam da adição ou justaposição dos corpos *simples*. Estes, quando quimicamente combinados, não perdem nem adquirem elemento algum substancial, sofrem apenas alterações *acidentais*.[1]

c) *Atomismo dinâmico.* — O atomismo *dinâmico* admite também os seguintes pontos:

a) Os átomos são *intrínseca e essencialmente* constituídos pela *extensão* e pela *força*. — Essa força manifesta-se sobretudo na *resistência*, que um corpo opõe a um outro.

b) Os átomos, ainda que unidos, distinguem-se uns dos outros por interstícios, e conservam a própria natureza e integridade. Por isso, o corpo é um *agregado* de átomos.[2]

---

1 O atomismo *químico* difere do *mecânico* sobretudo em dois pontos. Ao passo que o *mecânico* admite que toda a matéria elementar é *especificamente* idêntica e completamente destituída de forças *intrínsecas*, o *químico* sustenta que as *espécies* da matéria elementar são *muitas e diversas* e que sobretudo da força de *resistência*, de *coesão* (pela qual as partículas do mesmo corpo se atraem e forma uma só grandeza), e de *afinidade* (pela qual corpos se atraem e formam uma só grandeza), e de *afinidade* (pela qual corpos de espécie diversa se unem para constituir um novo corpo). — Essas forças, porém, são qualidades *acidentais*, que se acrescentam ao átomo já constituído na sua substancialidade. — Os átomos de espécies diferentes, quando reunidos numa molécula, estão separados uns dos outros por intervalos relativamente consideráveis; por isso, podem mover-se comodamente e os seus movimentos estão por tal modo combinados, que formam um todo harmônico. — Os corpos *simples*, na combinação *química*, conservam a sua integridade substancial; e, assim, o corpo *misto* não é uma coisa *substancialmente* nova, mas um *agregado* de substâncias. O que se diz substância *nova* é apenas o resultado da diversa aproximação dos elementos agregados, produzida pelas forças, de que estes são dotados.

2 O atomismo *dinâmico* concorda com o *mecânico* e com o *químico*, enquanto admite, como eles, que os corpos são *agregados* de átomos, os quais, na união, não

106. O atomismo em geral é inaceitável.

a) *Contém asserções gratuitas.* — Os átomos, segundo esse sistema, são corpos tão pequeninos, que escapam ao alcance dos sentidos, contudo, são representados como substâncias completas na sua espécie, inalteráveis, separados uns dos outros, dotados de extensão e destituídos de toda atividade intrínseca. Ora, todas estas asserções são inteiramente gratuitas.[1]

---

perdem nem adquirem nenhum elemento substancial, mas conservam a sua integridade; mas deles diverge quanto à íntima constituição do próprio átomo. Na verdade, segundo o atomismo *mecânico*, a essência do átomo é constituída pela *extensão*, e a força, de que é dotado, é *acidental* e *extrínseca*; — segundo o *químico*, a essência do átomo é constituída pela *extensão*, e pela *força*, a qual é *essencial* e *intrínseca*.

Atribui-se essa espécie de atomismo a *Gassendi* (1592-1655), e a *Newton* (1642-1727). — *Gassendi* ensinou — que os corpos são compostos de *átomos*, semelhantes na espécie e diversos na figura e na grandeza, e dotados de diferentes forças e de gravidade, — e que as diversas espécies dos corpos dependem das diversas disposições dos átomos. — *Newton* disse que os corpos são compostos de solidíssimas partículas materiais, dotadas das forças de resistência, de inércia e de gravidade, e que os corpos se mudam enquanto essas partículas se unem ou se separam. — O atomismo *dinâmico* encontrou, nestes últimos tempos, defensores em IV. Cousin, em *L. Henrique Martin*.

1 Antes de tudo, devemos fazer, na apreciação do *atomismo*, uma distinção da mais alta importância. Devemos distinguir duas coisas: os *fatos científicos*, averiguados pela ciência; e as *hipóteses filosóficas*, elaboradas pelos filósofos para explicar aqueles fatos. — Os *fatos científicos*, certos e provados, não são o apanágio exclusivo deste ou daquele sistema, dessa ou daquela escola; são um bem, um tesouro comum a todos os homens: e ninguém deve rejeitá-los. Portanto, aceitamos, e muito reconhecidos, tudo o que a ciência descobriu e averiguou com certeza acerca dos corpos e das suas propriedades. As *hipóteses filosóficas* são interpretações, que se dão àqueles fatos e que são mais ou menos aceitáveis, conforme são mais ou menos fundadas na realidade. Muitas vezes, a conclusão do filósofo não está contida, nem muito nem pouco, nas premissas, que são as descobertas da ciência, mas é uma coisa arbitrária, fantástica, resultado de erros e preconceitos. Nesses casos, poderá dizer-se que se fala em nome da ciência e que os adversários da conclusão do filósofo são adversários da própria ciência? Não.

A existência dos *átomos* é admitida pelos mais célebres naturalistas. As leis dos *pesos específicos* e das *proporções múltiplas*, que regulam todas as combinações químicas, demonstram que os elementos são fixos e como que *cunhados*, porque não formam senão múltiplos do peso elementar. *Hirn* escreve: "A existência do átomo material, finito e indivisível, é hoje um fato admitido como um daqueles, que o homem de ciência aceita, por assim dizer, como axioma" (*Analyse élementaire de l'Univers* p. 211). — Nem a descoberta é nova. Os antigos escolásticos admitiam que os corpos, no momento da

b) *Não resolve a questão proposta.* — Trata-se de saber quais são os *princípios*, de que é composta a *essência* dos corpos. Ora, esse sistema, apresentado os *átomos*, que são sempre *corpos*, embora de mínima grandeza, não resolve a questão; porque pode sempre perguntar-se pelos princípios constitutivos da essência desses átomos. — Os átomos, se são partes *integrantes* do corpo, não são partes *essenciais ou constitutivas.*[1]

---

sua composição ou decomposição, se agregam ou se desagregam nas partes mínimas; de onde o adágio: *corpora non agunt nisi soluta* (Aristot., *De gereat.* I. c. 2).

Mas, se aceitarmos o atomismo *científico*, deveríamos também aceitar o atomismo *filosófico*? Não. porque o atomismo *filosófico* não só não está contido no científico, mas, em muitos pontos, lhe é contrário, como teremos ocasião de ver. E, agora, para não falarmos senão no pretendido *isolamento* dos átomos, poderão esses escritores provar que a sua conclusão é a conclusão da experiência? Não; porque a ciência diz apenas que os átomos são distintos e divisos *no momento* e *completamente* isolados, separados por intervalos, e remoinhando no *éter*. Ninguém viu nem mediu esses intervalos. — O *isolamento* dos átomos é uma hipótese, inventada para explicar a possibilidade do movimento; mas não resiste a um exame sério. Na verdade, os átomos, segundo esse sistema, movem-se no *éter*, matéria sutilíssima e imponderável. Antes de mais nada, também a existência do *´ter* não passa de uma hipótese. Mas, ainda que a existência do *éter* fosse uma coisa certa, o *éter* seria sempre um corpo, e poderíamos sempre perguntar se é um corpo *contínuo*, isto é, dotado de *extensão contínua*, ou se é apenas um agregado de átomos isolados uns dos outros. Se dizem que o *éter* é um corpo *contínuo*, estão em contradição com a sua doutrina. Se dizem que o *éter* é composto de átomos isolados, então podem imaginar-se duas hipóteses: ou os átomos do *éter* movem-se num outro *éter* mais sutil, e este num terceiro, até o infinito, sem que se encontre um *éter*, em que tudo se mova; ou movem-se no *vácuo absoluto*. Ambas estas hipóteses são absurdas. É absurda a primeira: porque o espaço é essencialmente finito e tem limites determinados. É absurda a segunda; porque, se os átomos se movessem no *vácuo absoluto*, não poderiam operar uns nos outros, porque nenhum agente pode operar onde não está. *Newton* diz: "Quem admitisse que a ação recíproca de dois corpos se exerce através do *vácuo*, dava a entender que é destituído de toda a aptidão para uma séria discussão filosófica" (Citado por *Hirn* no livro: *L'avenir du dynamisme*, p. 5). *Wurtz* escreveu: "São os átomos cercados pelo *éter*? É o que se diz; mas quem o pode afirmar com certeza?" (*La théorie atomique*, p. 230). Logo, a teoria dos *atomistas* excede os limites da experiência.

1 Repetimos: a nossa questão é uma questão *metafísica*, e não *física* ou *química*. Porquanto, a questão refere-se à *essência* dos corpos. Ora, a *física* e a *química*, se investigam as causas *próximas* dos corpos, as suas propriedades e operações, que estão ao alcance dos sentidos, não se ocupam nem podem ocupar-se da *essência* dele, porque esta, sendo o que de mais íntimo existe nos entes, escapa a todos os meios experimentais e só se manifesta à Inteligência. Com razão *Cl. Bernard*: "A investigação das causas *primeiras* não é do domínio *científico*. Quando o experimentador

c) *Destrói a unidade substancial do corpo.* — Todo o corpo é substancialmente *uno*; e o corpo não é substancialmente *uno*, se não é uma substância *indivídua*, isto é, se não é indiviso em si e diviso de todos os outros. Ora, se o corpo fosse composto de átomos separados, uns dos outros, por interstícios, não seria uma substância *indivídua*, mas um *agregado* de substâncias, e a sua unidade seria apenas *acidental*.[1]

d) *É contrário à experiência.* — Na verdade, demonstra a experiência que os corpos estão sujeitos a mudanças, não só *acidentais*, mas também *substanciais*, enquanto perdem ou adquirem elementos *substanciais*; e assim se produz uma substância *nova*, especificamente diversa das substâncias componentes. Ora, se todas as mudanças, que

---

chega a determinar os *fenômenos*, não pode ir mais adiante, e sob esse respeito o limite dos seus conhecimentos é o mesmo, tanto na ciência dos corpos vivos como na dos inorgânicos" (*La sciénce exper.* P. 55). E S. Tomás: "*Essentia rei*, in quantum huiusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, sed nec etiam imaginationi, *sed soli intellectui*, cuius objectum est *quod quid est*" (*Sum. Thoel.*, p. III, q. 76, a. 7).

1 Convém insistir nesse ponto. — Toda a substância é *uma*, isto é, é indivisa em si mesma, possui e contém o próprio ser, é dotada da máxima consistência, subsiste em todos os seus elementos constitutivos. Essa unidade, que é própria da *substância*, não é uma coisa *acidental*, mas é *substancial*, é a própria *entidade* da substância, enquanto é *indivisa*; porque como vimos, *entidade e unidade* são, na realidade, uma e a mesma coisa; daí o adágio: *ens et unum convertuntur*. Dá-se essa unidade *substancial*, quando a substância é *simples*, ou, se ela é *composta*, quando os seus elementos são coisas *incompletas*, — e um elemento é *perfectível*, outro *perfectivo*, — um é *potência*, outro é *ato*, — de modo que unidos constituem uma substância *completa*. — Donde se segue que, quando se unem duas ou mais substâncias, que são *completas* na sua espécie ou natureza e que na união permanecem *atual* ou *integralmente*, então não há uma só *unidade substancial*, porque não há uma só *entidade substancial*, mas há tantas *unidades substanciais*, quantas são as *entidades substanciais* justapostas, e o todo tem uma unidade *acidental*, porque *acidental* é a sua constituição, isto é, a união dos seus elementos. Diz S. Tomás: "Ex duabus substantiis *actu existentibus et perfectis in sua specie et natura, non fit aliquid unum*" (*De Anima*, a. 2, ad 11). — Ora, como no sistema, que combatemos, os átomos são substâncias no composto, segue-se necessariamente que a união desses átomos não pode ser união *substancial*, porque não se forma *uma só* substância ou natureza, mas é uma união *acidental*, porque é união de *ordem* ou de *composição*, e por isso, a unidade do composto é *acidental*, e não *substancial*, e o mesmo composto é apenas um *agregado* de substâncias agregadas (*C. Gent.*, IV, 35). — Concluímos que o atomismo, quando admite que o corpo é um composto de átomos, completos na sua espécie e incorruptíveis, destrói a unidade *substancial* do próprio corpo. — Veja-se também o que dissemos acerca do corpo *agregado*.

se verificam nos corpos, consistissem apenas na alteração dos átomos quanto ao *número, à união, à disposição, à distância,* todas elas seriam apenas *acidentais* e seria impossível a produção de uma substância *nova.*[1]

107. O atomismo mecânico é inaceitável.

a) *Parte de um falso suposto.* — O atomismo *mecânico* supõe que a *essência* do corpo consiste na *extensão.* Ora, esse suposto é falso; porque a *extensão* não é a *essência,* mas é apenas uma *propriedade* do corpo.[2]

b) *Admite coisas inconciliáveis.* — O sistema sustenta que o átomo é essencialmente dotado de *extensão,* mas destituído de toda a *atividade intrínseca.* Tais asserções são inconciliáveis. Porquanto, a *extensão* não pode conceber-se sem a *impenetrabilidade,* pela qual uma parte exclui as outras do lugar, que ocupa; aliás as partes concentrar-se-iam num só ponto, e não haveria extensão. Ora, uma parte não poderia excluir as outras do lugar, que ocupa, se não fosse dotada de uma *força de resistência,* que é uma *atividade intrínseca.* Logo, ou o átomo não é extenso, ou, se é extenso, é *intrinsecamente ativo.*[3]

---

1 No artigo anterior procuramos demonstrar — que os corpos estão sujeitos a mudanças, não só *acidentais,* mas também *substanciais,* — que, nessas mudanças, se produz uma substância *nova,* substancial e especificamente diversa das que concorrem para a sua constituição, — e que a *novidade* da substância não consiste numa diferente união ou disposição dos corpos elementares, mas numa mudança *específica* das operações, produzida pela mudança *radical* do fundo das mesmas operações, que é a *natureza.* Por isso, não insistimos nesse argumento.

2 A *essência* e a *extensão* são dotadas de notas opostas, e por isso, não podem identificar-se, isto é, a *essência* dos corpos não pode consistir na *extensão.* De fato, — *a)* a *essência* não tem dimensões, mas é por si uma e indivisível, encontra-se toda em todo o corpo e toda em cada parte dele; ao passo que a *extensão* tem uma tríplice dimensão, é por si divisível, nem se encontra toda em cada uma das partes, mas uma parte dela numa parte do corpo, e toda existe exclusivamente no conjunto de todas as partes; — *b)* a *essência* do corpo permanece sempre a mesma, mas a *extensão* pode receber e recebe aumento e diminuição.

3 O atomismo *mecânico* não só não pode explicar a *impenetrabilidade,* mas nem a *unidade* da *extensão.* Com efeito, a *extensão,* embora importe multiplicidade e difusão de partes, contudo é *uma,* isto é, as usas partes por tal forma adere umas às outras, que formam uma só coisa, uma só extensão. Ora, as partes da extensão não poderiam estar unidas entre si, se não fossem penetradas por uma força intrínseca de coesão; aliás admitir-se-ia um efeito sem causa proporcionada. Logo, o atomismo *mecânico,* não reconhecendo nos corpos nenhuma atividade *intrínseca,* não explica a *unidade* de extensão. — Alguns atomistas não reconhecem nos átomos alguma *atividade*

c) *Falsamente afirma que o movimento dos corpos é apenas mecânico, ou passivo.* — A experiência demonstra que, quando um agente material impele ao movimento um corpo, este se move e continua a mover-se, não em virtude do impulso recebido, que já acabou, mas em virtude da *força*, ou *energia*, de que o corpo é intrinsecamente datado e que foi apenas determinada ou posta em exercício por aquele impulso. Logo, o movimento dos corpos não é apenas *mecânico*.[1]

---

intrínseca, e depois lhes atribuem a *força da resistência*, como se essa *força* não fosse uma atividade intrínseca.

1 O movimento, de que os corpos são dotados, não é meramente *mecânico*, mas é necessariamente *dinâmico*. Isto quer dizer que, para explicar o movimento, não basta o *movimento*, mas é necessário pressupor a *força*, como um princípio essencial e indispensável. É o que a experiência atesta. Sirva-nos de exemplo o choque de dois corpos sólidos. Uma bola de marfim, caindo sobre uma mesa de mármore, parou um instante, e por isso, o centro da gravidade ficou em perfeito repouso. O movimento seguinte, pois, não é efeito imediato do movimento antecedente; porque um esteve separado de outro por um intervalo de repouso. Pelo contrário, parece que o segundo movimento teve por causa o repouso. Pergunta-se: porque é que a bola, estando em repouso, tornou a saltar? Respondem: porque é *elástica*. Bem; mas o que é a *elasticidade*? É o que faz com que as moléculas do corpo, que tinham sido violentamente afastadas do seu lugar, voltem a ocupá-lo, desde que cesse a causa, que atuou nelas. Excelentemente; mas então a *elasticidade* é uma *força*, e por isso, o movimento dos corpos não é meramente *mecânico*, mas é *dinâmico*.

Além disso, a *extensão* e o *movimento mecânico* não podem, só por si, ser a causa adequada dos fenômenos do mundo material. Como poderão os atomistas explicar, por ex., a *indivisibilidade* dos átomos? Está averiguado que os átomos diferem entre si no *peso*. O peso do átomo do *hidrogênio* é representado por 1, o do *enxofre* por 32, o da *prata* por 108, o do urânio por 240. Que diferença entre o peso do átomo do *hidrogênio* e o do átomo de urânio! E, contudo, o átomo do segundo é tão *indivisível*, como o do primeiro. De que deriva essa *indivisibilidade*? Da *matéria extensa*? Não; porque a *matéria extensa* não é uma razão suficiente da indivisão. Do *movimento mecânico*? Também não; porque esse movimento é *variável*, e o *peso* dos átomos é *constante*. S. Tomás deu, há já sete séculos, a razão da *indivisibilidade* dos átomos, quando disse que as massas atômicas são informadas por um princípio simples, por uma força indivisível, a qual, pela sua natureza específica, exige uma certa quantidade *mínima* de matéria, fixa e invariável, sem a qual não pode existir nem operar. Eis as palavras do Angélico: "Licet corpus *mathematice* acceptum sit divisibile in infinitum, corpus tamen *naturale* non est divisibile in infinitum; in corpore *naturali* invenitur *forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem*, sicut alia accidentia" (In I *Phys.*, I. 9). Logo, a *indivisibilidade* do átomo não se explica, se não se admite na matéria extensa um princípio formal, uma força simples e intrínseca, distinta da própria matéria. — Acrescentamos que a

d) *Não explica a diversidade específica dos corpos.* — Muitos corpos, como vimos, são *especificamente* diversos entre si. Ora, se toda a diversidade, que existe entre os corpos, resultasse exclusivamente da diversidade na *ordem*, na *disposição* e no *movimento* dos átomos, como pretende esse sistema, os corpos seriam apenas *acidentalmente* diversos; porque a diversidade na *ordem*, na *disposição* e no *movimento* dos átomos, não altera a *natureza*, mas só a figura dos corpos. Logo, o atomismo *mecânico* não explica a diversidade *específica* dos corpos.[1]

108. O atomismo químico é inaceitável.

a) *Resolve-se no atomismo mecânico.* — De fato, o atomismo *químico* ensina que os átomos são dotados de *extensão* e de *forças intrínsecas*, mas sustenta que estas forças são *acidentais*, acrescentadas aos átomos já constituídos; e por isso, admite, ou deve admitir, como o sistema *mecânico*, que a *essência* dos átomos consiste na *extensão*. Logo, o atomismo *químico*, como o *mecânico*, é inaceitável.[2]

---

teoria dos *pesos atômicos* não foi desconhecida pelos escolásticos. S. Tomás assim se exprime: "Si accipiantur corpora *aequalis quantitatis (voluminis)*, unum rarum et aliud densum, *densum plus habet de materia*" (Ib. I, 14).

1 Não insistimos nesse ponto, que já foi tratado. Só acrescentaremos a seguinte observação. A ciência descobriu diferenças *específicas* nas propriedades e nas operações dos corpos *simples*. Estas diferenças *específicas* nas propriedades e nas operações supõem necessariamente diferenças específicas nos princípios substanciais, de que as propriedades e as operações derivam: porque a operação é proporcionada ao ser e manifesta o ser: *operari sequitr esse*. Ora, se os corpos não possuíssem um princípio *específico* do seu ser e das suas operações, mas fossem apenas o *substractum* passivo e indiferente em relação a todos os movimentos mecânicos ou impulsos externos, não poderiam explicar-se aquelas diferenças tão variadas e, contudo, tão constantes nas propriedades e nas operações.

2 Os próprios defensores do atomismo *químico* confessam que esse sistema difere, *quanto* à *substância* do mecânico. De fato, as forças, que os atomistas *químicos* atribuem aos átomos, foram sempre e são ainda hoje admitidas também pelos *mecânicos*; pois também estes reconheceram e reconhecem nos corpos as forças de *atração, e coesão, de afinidade*, e uns e outros fazem consistir a *essência* dos corpos na *extensão* e sustentam que as forças são *acidentais* e acrescentadas à essência constituída. — Há apenas uma diferença entre os dois sistemas, e consiste em que o atomismo *mecânico* faz derivar essas forças do *movimento mecânico*, ou *passivo*; o que explicitamente não afirma o atomismo *químico*. — Mas, por isso, crescem as dificuldades para o atomismo *químico*. Porquanto, podemos sempre perguntar: donde derivam essas forças? Derivam da *essência* dos átomos? Mas a *essência* dos átomos, que se faz consistir na *extensão*,

b) *Não explica a essência dos corpos simples.* — O atomismo *químico* admite a diversidade *específica* dos átomos, e, todavia, coloca a *essência* dos próprios átomos na *extensão.* Mas, se a *essência* dos átomos consiste na *extensão,* é inexplicável a diversidade *específica.* Logo, é necessário admitir um outro princípio substancial, que seja a razão suficiente dessa *específica* diversidade.[1]

c) *Não explica a essência dos corpos compostos.* — Na verdade, os corpos *simples*, quando se combinam para formar o corpo *composto*, ou *misto*, adquirem um novo elemento *substancial*; de modo que o corpo *composto* difere *especificamente* dos corpos *simples* componentes. Ora, o atomismo *químico*, sustentando que os corpos *simples* permanecem inalterados no *composto*, não explica a diferença *específica*, que existe entre este e aqueles, — diferença, que é atestada pela diversidade *específica* das propriedades e das operações.[2]

é por si *inerte*, e não pode ser princípio de atividade. — Podemos ainda perguntar: porque é que os átomos possuem certas forças e não diferentes? Respondem que os átomos possuem certas forças e não outras, porque assim o exige a *natureza* deles. Perfeitamente. Mas, em virtude de que princípio ou de que elemento, exigem os átomos certas forças, e não outras? Em virtude da própria *matéria*? Não; porque essa é idêntica em todos os átomos e não pode ser causa de variedade. Em virtude do *movimento*? Também não; porque o movimento é variável, e as forças são constantes. Logo, deve admitir-se nos átomos um princípio substancial, de que as forças derivam.

1 Os cultores da química, como todos os homens de bom senso, admitem que as *propriedades contrárias, ou diversas, que se encontram nos entes, supõem e exigem princípios contrários, ou diversos*; reconhecem e defendem uma diversidade *específica*, e uma *oposição* manifesta nas propriedades e nas operações dos corpos *simples*, e por isso, concluem, em harmonia com as regras da lógica, que os átomos dos corpos *simples* são *especificamente* diversos. Esse é o atomismo *científico*, chamado também *teoria atômica.* E tudo isto é aceitável, e aceita-se. Mas, levantam-se os sequazes do atomismo *filosófico* e, em oposição com os critérios seguidos pelos sábios e pelos homens de bom senso, na diversidade *específica*, e mesmo na contrariedade, que existe entre os corpos *simples*, não querem reconhecer um princípio constitutivo e substancial, de que essa diversidade, ou contrariedade, depende. A ciência não o diz: respondem eles. Sim, a *química* não se eleva aos princípios constitutivos da essência, mas apresenta a *base*, sobre a qual a Metafísica assenta e se apoia para se elevar aos princípios supremos e construir um edifício verdadeiramente científico.

2 Os atomistas *químicos* sustentam a *inalterabilidade e a permanência atual e total* dos corpos *simples* no *composto*, e sempre em nome da ciência. — Mas a ciência não só não autoriza a afirmar aquela *inalterabilidade* e *permanência*, mas leva a conclusões opostas às dos atomistas. Porquanto, está averiguado, como dissemos várias

109. O atomismo dinâmico é inaceitável.

a) Quando se diz que os átomos são *intrínseca e essencialmente* constituídos pela *extensão* e pela *força*, pode entender-se que a *extensão* e a *força* — ou constituem a *essência* dos átomos, — derivam *necessariamente* da *essência*. No primeiro caso, o sistema é inaceitável, por ser falso; porque a *extensão* e a *força* não constituem a *essência* dos corpos, mas são duas *propriedades*, que derivam da essência constituída. No segundo caso, o sistema é também inaceitável, por ser incompleto; porque não explica se essas propriedades derivam ambas do mesmo princípio essencial, ou de dois princípios essenciais distintos.[1]

---

vezes, que os corpos *simples* perdem, no *composto*, algumas propriedades naturais, e adquirem outras *especificamente* diversas das que possuíam antes da combinação. Ora, esses fatos devem levar à conclusão — que os corpos *simples*, no *composto*, não conservaram a sua *integridade*, mas sofreram uma *alteração*, e que, por isso, novos princípios substanciais sucederam aos antigos, e uma nova natureza substituiu a antiga. — Os atomistas dizem que os corpos *simples* perdem, na combinação, as suas propriedades naturais, enquanto estas, pela ação que um corpo exerce noutro, se *neutralizam* mutuamente. Mas respondemos que a ação recíproca dos corpos *simples*, se pode explicar o desaparecimento de algumas propriedades *especificamente* diversas, e até *opostas*, de que se mostra dotado o composto, não explica a aparição das *novas* propriedades, *especificamente* diversas e até opostas, de que se mostra dotado o composto, — aparição, que é o efeito principal e característico das combinações químicas. Nem se diga que estas *novas* propriedades são apenas o resultado da união e da combinação dos corpos elementares. Porquanto, se assim fosse, o corpo *composto* deveria participar sempre das propriedades dos corpos componentes, isto é, as propriedades do *composto* deveriam representar sempre a *média* das propriedades dos corpos componentes. Ora, se isto se verifica nos *agregados*, não se verifica nos *compostos*, ou *mistos*. Estes, como dissemos, aparecem dotados de propriedades, que não só não representam a *média* das propriedades dos componentes, mas que são *especificamente* diversas e até *opostas*. — A pretendida *inalterabilidade e atual permanência* dos corpos *simples* no *composto*, não só é desmentida pela aparição de *novas* propriedades e por isso, uma *nova* natureza, mas também pela *homogeneidade* do mesmo composto. Essa *homogeneidade* é um fato certíssimo, cientificamente provado. Nenhum dissolvente ordinário, nenhum processo mecânico pode separar o *oxigênio* do *hidrogênio*, depois de se terem combinado para formar as moléculas de água. Ora, se os corpos *simples* permanecessem *atual* e *integralmente* no *composto* químico e fossem apenas *justapostos*, como pretendem os atomistas, não haveria nem aquela homogeneidade, nem aquela impossibilidade. A conclusão é evidente

1 Esse sistema, como se vê, segue uma via *média* entre o *atomismo mecânico e o dinamismo*, enquanto admite, com o *atomismo*, que o átomo é essencialmente *extenso*, e, com o *dinamismo*, que o átomo é essencialmente *ativo*. Daí a denominação de *atomismo*

b) Esse sistema também afirma — que os átomos, mesmo depois da união, se distinguem uns dos outros por interstícios, — que eles são inalteráveis e conservam, no *composto*, a própria natureza e integridade, e que por isso, o corpo é um *agregado* de átomos. Ora, essas afirmações são, como demonstramos, contrárias, aos princípios da razão e às descobertas da ciência.[1]

---

dinâmico. É certo que o *atomismo dinâmico*, pelo que diz respeito à íntima constituição dos átomos, se aproxima da verdade mais que os outros dois sistemas; mas, para lhe se reconhecer tal aproximação, é necessário dar às suas asserções a mais favorável interpretação: isto é, é necessário dizer que a *extensão* e a *força* são duas propriedades distintas, que derivam de dois princípios essenciais distintos. Mas não nos parece que essa interpretação corresponda às intenções dos defensores desse sistema. Alguns deles dizem que a *força* é uma coisa *acrescentada* à natureza ou essência do átomo; e por isso, caem no atomismo *químico*. Outros, sustentam que a *força* deriva do mesmo princípio, de que deriva a *extensão*; o que é falso. Outros, finalmente, chegam a afirmar que as *forças*, de que os átomos são dotados, são outras tantas transformações do movimento *passivo*, e por isso, aceitam o atomismo *mecânico*.

1 Embora o *atomismo dinâmico* fosse aceitável pelo que ensina acerca da intrínseca constituição dos átomos, contudo nunca poderia aceitar-se pelo que diz acerca da distinção e da permanência dos átomos no *composto*.

*

Devemos notar que muitos modernos da *física* e da *química* admitem que os átomos permanecem nos corpos *mistos* na sua *integridade substancial*, e apoiam a sua opinião na teoria dos *elétrons*. Examinemos brevemente essa teoria, e vejamos se ela os favorece, ou não.

As últimas experiência, mas acuradas, deram o seguinte resultado: o *átomo* não é o último termo na divisão do corpo, considerado na sua quantidade, porque ele mesmo é composto de outros corpúsculos, que se manifestam sobretudo pela sua atividade elétrica e por isso, são chamados *elétrons*. Desse modo, se, ao princípio, a *molécula* foi considerada como o primeiro princípio do corpo, e depois foi descoberto o *átomo*, como princípio de mesma molécula, agora foram encontrados os *elétrons*, como princípio dos próprios átomos. — Já, no século passado, o Dr. *Faraday* procurou demonstrar a existência de uma espécie de matéria, distinta da matéria sólida, da líquida e da aeriforme, que chamou *matéria radiante*; mas não chegou a determinar a natureza da nova espécie. Os modernos disseram que ela consiste em alguns corpúsculos, de que o átomo é composto, que se manifestam na dissolução do mesmo átomo, e que, isolados, não conservam as propriedades *específicas*, existentes no composto, embora conservem sempre a tendência para se reunir de novo. — Segundo as experiências, que têm sido feitas pelos naturalistas e que, todavia, não são absolutamente certas, os *elétrons* são compostos de dois princípios: de uma certa *massa material*, quase semelhante à massa do *éter*, da qual

110. Dinamismo. — O *dinamismo* admite que a *essência* dos corpos é constituída por entes *simples e inextensos*, que são centro de *forças*. — Eis os seus pontos principais.

a) Os corpos são *agregados de entes simples e inextensos*. — Esses entes não ocupam espaço, nem têm figura; operam por si mesmos e são a causa *completa e imediata* de todos os fenômenos naturais.

b) Os entes *simples* são dotados de *atração* e de *repulsão*. Em virtude da *atração*, um ente não se afasta do outro; em virtude da *repulsão*, um não se confunde com o outro. — A *extensão* dos corpos resulta da ação mútua dos entes *simples*.

---

deriva a *extensão* e que é a causa da *inércia*, — e de uma massa de *energia elétrica*, de que deriva a *atividade*. Os dois princípios são naturalmente distintos; porque, enquanto a massa *material* é constante ou fixa, a massa da *energia elétrica* diminui ou aumenta, conforme a velocidade do movimento dos *elétrons*, como demonstraram, entre outros, *Lorentz* e *Kaufmann*. — É verdade que alguns naturalistas afirmam que no mundo tudo se reduz à energia elétrica e eletromagnética; mas eles mesmos confessam que tal hipótese é absolutamente gratuita (Cf. Bouty, *La verité scientifique*, p. 216). E não só é gratuita a hipótese, mas é também falsa. Diz o *P. Secchi*: "A idéia de uma força nos fenômenos materiais sem um sujeito também material, a que adira, é absolutamente absurda" (*L'unité* etc., vol. I, p. 279).

A teoria dos *elétrons* pode ser aceite, como a *atômica*. Sustentando que os *elétrons* são constituídos pela *massa material* e pela *energia elétrica*, essa teoria reconhece as principais propriedades dos corpos, das quais facilmente se deduz o dúplice princípio substancial: *material e formal*. — Por isso, não há, nem pode haver oposição entre a física *experimental*, que admite os *elétrons*, e a física *racional*, que admite o dúplice princípio substancial. Quando a física *experimental* diz que os átomos são constitutivos dos corpos e que os elétrons são os constitutivos dos átomos, não pretende ter indicado os *primeiros princípios* dos corpos, como os entende o filósofo. Para o naturalista, os primeiros princípios são corpos, mas não o são para o filósofo. São dois problemas distintos, como são distintos os campos. — E não só não há oposição entre a física *experimental* e a *racional*, mas há entre elas a mais perfeita harmonia. De fato, a física *racional* supõe e reconhece, como a *experimental*, — que os *elétrons* são intrinsecamente compostos por um dúplice princípio distinto, — que o átomo, constituído pelos mesmos elétrons, é dotado de qualidades próprias e especificamente diversas das qualidades dos elementos (e portanto possui um princípio *formal* próprio e especificamente diverso dos princípios *formais* dos mesmos elementos), — que o princípio *material* dos elementos, na união, permanece constante, como o atesta o peso do átomo, *equivalente* à soma do peso dos corpúsculos componentes, — e que, por isso, o átomo não é um mero *agregado* de *elétrons*, mas é uma determinada e indivídua substância, dotada de uma específica natureza própria. E deve ser assim. As causas *supremas* dos entes são *superiores* às *próximas*, mas não são nem podem ser *opostas*.

c) Todas as mudanças, que se verificam nos corpos, são simples modificações da *posição*, da *distância*, do *número* dos próprios entes *simples*.[1]

---

1 O *dinamismo*, cujos vestígios se encontram na filosofia de *Pitágoras* (porque ele admitiu que os princípios de todas as coisas são os *números*), deve a sua restauração a *Leibniz, Wolff, Boschowich, Kant.* — a) *Leibniz* propôs a seguinte teoria: "Os corpos são *compostos*. Tudo o que é composto resulta, em última análise, de minutíssimas substâncias *simples* e *extensas*; aliás, nas decomposições, deveríamos ir ao infinito. — As substâncias *simples*, de que os corpos são compostos, chamam-se *monadas*, isto é, *unidades*; porque, assim como a unidade é princípio do número, assim também a *monada* é princípio do corpo. — As *monadas* não têm extensão, nem figura, não ocupam espaço, a não ser talvez um ponto. Não são semelhantes, porque duas coisas semelhantes repugnam. O número delas em cada partícula é infinito; porque a matéria é divisível ao infinito. Têm a percepção de todo o mundo, embora obscura, confusa, inconsciente; e são dotadas de vontade e de atividade intrínseca, pela qual podem produzir operações *imanentes*, e a que se devem atribuir todas as mudanças dos corpos. — Uma dessas monadas não pode operar noutra; porque a operação *transeunte* repugna. Por isso, a causa, que as reúne, é Deus; e Ele as rege de modo que as operações de uma se harmonizam com as operações de outras". (*Princip. Philos.*: t. 2). — b) *Wolff* corrigiu o sistema de *Leibniz*, evitando muitos absurdos. Disse — que as monadas são especificamente *dissemelhantes* entre si, e dotadas de força ativa, pela qual uma opera noutra, uma resiste à outra, — mas são destituídas de percepção e de vontade. Em virtude dessas ações mútuas, as monadas aproximam-se, massa não se compenetram (*Cosmolog.*) — c) *Boschowich* também reformou o sistema de *Leibniz*. Admitiu que os corpos são compostos de substâncias *simples*, ou *inextensas*, mas disse — que essas substâncias não são numericamente infinitas, nem são dotadas de percepção e de consciência, — que possuem uma única força, que é a *atrativa* ou *repulsiva*, conforme a distância das monadas. — A extensão dos corpos deriva da multidão dessas substâncias simples, enquanto pela força *atrativa* se conservam unidas e pela força *repulsiva* não se compenetram. — Os entes *simples* são especificamente *semelhantes* e *homogêneos*; por isso, a diversidade dos corpos deriva exclusivamente da diversa disposição desses entes (*Phil. nat. theoria*). — d) *Kant* disse que os corpos são agregados de *forças*, que existem no espaço e que produzem a extensão. Por isso, tais forças devem ser *atrativas* e *repulsivas*. Se não existissem as forças *atrativas*, as partes esparralhar-se-iam e não haveria entre elas coesão e unidade. Se não existissem as forças *repulsivas*, as partes concentrar-se-iam num ponto e não seria possível a extensão. (*Elem. Metaph. Phys.*).

O *dinamismo* foi também seguido por *Schelling, Schopenhauer*, e, nos últimos tempos, por *Maine de Biran, Dugald-Stewart, De Lamennais, Moigno, Ubaghs* e outros. — Embora não estejam de acordo em muitos pontos, os defensores do *dinamismo* convêm geralmente nos três fundamentais, indicados no texto. — Advertimos que, na exposição e refutação do *dinamismo, ente simples e força* têm a mesma significação. As *forças*, de que na opinião dos *dinamistas* são compostos os corpos, não são meras qualidades *acidentais*, que não poderiam subsistir por si mas deveriam aderir a um

111. O dinamismo é inaceitável.

a) Todo o sistema, que destrói a *unidade substancial* dos corpos, é inaceitável; porque todo o corpo é substancialmente *uno*. Ora, o *dinamismo* destrói a *unidade substancial* dos corpos; porque admite que todo o corpo é apenas um *agregado* de entes *simples*. Logo, o *dinamismo* é inaceitável.[1]

b) Todos os corpos são dotados de *extensão*. Ora, os corpos não poderiam ser dotados de *extensão*, se fossem agregados de entes *inextensos*. Porquanto esses entes — ou tocar-se-iam, — ou não. Na primeira hipótese, os entes confundir-se-iam uns com os outros, e não poderiam formar a extensão; porque a extensão consiste na situação das partes, umas fora das outras. Na segunda hipótese, os entes estariam próximos, mas *separados*, e por isso, não poderiam formar a extensão; porque a extensão é uma quantidade *contínua*. Logo, o *dinamismo* é inaceitável.[2]

---

sujeito, mas são pequeníssimas *substâncias, simples e inextensas*, centros de *força, e de atividade*, de modo que a força constitui toda a sua *essência*. Por isso, essas *substâncias* foram e são chamadas *forças*.

1 Esse argumento foi aduzido também contra os *atomistas*. Todo o corpo é substancialmente *uno*. Mas, se fosse composto de vários entes *completos*, como são os entes *simples* e *inextensos* dos *dinamistas*, o corpo não seria substancialmente *uno*. Porquanto para haver a *unidade substancial*, é necessário que os corpos componentes — ou se refiram um a outro, como a potência ao ato, — ou passem por uma transformação substancial. Mas os entes *simples* dos *dinamistas* nem se referem um a outro, como a potência ao ato, nem podem estar sujeitos a transformações.

2 Alguns *dinamistas* dizem que, se cada força não pode produzir a *extensão*, bem o pode uma *coleção* delas. — Essa afirmação é inconcludente. Se cada *força* não tem relação alguma com a extensão, nem a pode ter a *coleção* delas. O *inextenso*, multiplicado embora ao infinito, não pode dar o *extenso*; assim como uma multidão infinita de *seres* não pode dar sequer *uma unidade*. Por isso, uma coleção de forças *inextensas*, se pode dar o *número*, não pode dar a *extensão*.

Outros afirmam que, se as forças não produzem uma extensão *real*, produzem uma extensão *aparente*, e que só essa é própria dos corpos. — Antes de tudo negamos que a extensão, própria dos corpos, seja *aparente*. O testemunho dos sentidos, a que deve atender-se, diz que ela é *real*, ou *objetiva*. Mas embora a extensão dos corpos fosse apenas *aparente*, todavia nunca poderia ser produzia pelas *forças*. Na verdade, essa *aparência* da extensão deveria ser o resultado das forças, situadas num certo espaço e a uma certa distância. Ora, isto é impossível. O espaço e a distância, longe de existir antes da extensão, como pensam os *dinamistas*, pressupõem-na; porque o espaço é formado pela extensão e a distância é a própria extensão, existente entre

c) Os corpos estão sujeitos a mudanças, não só *acidentais*, mas também *substanciais*. Ora, se todas as mudanças que se verificam nos corpos, consistissem nas modificações da *posição*, da *distância*, do *número* dos entes simples, todas elas seriam apenas *acidentais*. Logo, o dinamismo é inaceitável.[1]

---

vários corpos. Supondo mesmo que as forças existam num certo espaço e a uma certa distância, de que modo poderia elas produzir a *aparência* da extensão? Pela ação, que uma exerce noutra através do *vácuo*: respondem alguns. Mas, será possível essa mútua ação através do *vácuo*? Não; porque, se se admite o *vácuo*, entre as forças, a ação de uma não pode transmitir-se a outra. E, ainda que as forças pudessem operar umas nas outras, nem por isso, teríamos a *aparência* da extensão; aliás as substâncias espirituais, como os Anjos, se operassem umas nas outras, produziriam uma extensão, embora *aparente*; o que é absurdo.

1 Também esse argumento foi aduzido contra o *atomismo*. O *dinamismo*, como o *atomismo*, só admite, nos corpos, mudanças *acidentais*, como são as que consistem nas modificações quanto à posição e ao agrupamento dos elementos constitutivos. Ora, a experiência atesta que os corpos estão sujeitos também a mudanças *substanciais*, relativas à própria natureza específica, quer nas combinações químicas, como quando o oxigênio e o hidrogênio se mudam em água, quer nos fenômenos da assimilação, como quando o pão se transforma na carne do homem.

Refutemos brevemente as diversas formas ou espécies do *dinamismo*.

a) O *dinamismo* de *Leibniz* é inaceitável pelas seguintes razões: — 1º) Admite um número *atualmente infinito* de monadas em cada corpo. Ora, esse número repugna. — 2º) Supõe que as monadas são dotadas de percepção e de vontade. Ora, essa suposição é absurda; porque, se assim fosse, todos os corpos não só seriam vivos e racionais, mas seriam puros espíritos. — 3º) Afirma que não pode haver duas monadas *semelhantes*. Ora, tal afirmação, além de gratuita, é falsa: porque, se assim fosse, não poderia explicar-se a semelhança, que certamente existe entre os seres criados. — 4º) Não menos gratuita e falsamente afirma — que entre as operações das monadas existe uma *harmonia preestabelecida*, — e que a operação *transeunte* é impossível. Fazemos notar que o próprio *Leibniz*, que no princípio tinha seguido o *atomismo* em o fim se inclinou para o *hilemorfismo*, classificou o seu sistema das *monadas* com o nome de *brincadeira*! (*In ep. ad Pfaff, in Actis Erudit.*, mense martio 1728)

b) O *dinamismo* de *Wolf* também é inaceitável. Porquanto, além dos inconvenientes notados na confutação dos pontos comuns a todos os *dinamistas*, devemos aplicar a *Wolfo* que dissemos contra *Leibniz*: que, se todas as monadas fossem *dissemelhantes* entre si, seriam inexplicáveis a unidade *específica* e a *homogeneidade* dos corpos.

c) O *dinamismo* de *Boschwich* deve rejeitar-se pelas seguintes razões: — 1º) Gratuita e falsamente supõe que uma e mesma força se transforma de *atrativa* em *repulsiva*, e vice-versa, conforme a diversidade da distância dos pontos. Essa distância, pode fazer com que uma força opere com maior ou menor intensidade e eficácia; mas

112. Conclusão. — Os corpos, como dissemos, são compostos de dois princípios, substanciais e realmente distintos: um *material,* de que deriva a extensão e a passividade, — outro *formal*, de que deriva a especificação e a atividade. Ora, o *atomismo*, que só reconhece a *matéria*, não pode explicar a especificação e a atividade; assim como o *dinamismo*, que só reconhece a *força*, não pode explicar a extensão e a passividade. Logo, o *atomismo* e o *dinamismo* são inaceitáveis.[1]

ARTIGO III
Essência dos corpos — Hilomorfismo

113. Hilomorfismo. — O *Hilomorfismo* admite que a *essência* dos corpos é *composta* de dois elementos: um *material*, que se chama *matéria prima*, e outro *formal*, que por isso, denomina-se *forma substancial*.[2]

---

não se concebe como possa transformar uma força atrativa na contrária repulsiva, e vice-versa. — 2º) As *mútuas* atrações das monadas só podem conceber-se — ou enquanto uma opera noutra através do *vácuo*, — ou enquanto existe entre as monadas uma *harmonia preestabelecida*, — ou enquanto *Deus* atua única e exclusivamente nas monadas. Ora, todas essas hipóteses são falsas. — 3º) Se as monadas tivessem todas a mesma natureza, não poderia razoavelmente explicar-se a variedade *específica* dos diversos corpos.

d) O *dinamismo* de *Kant* é absurdo. — 1º) Repugna que existam forças sem um sujeito, que as sustente; porquanto, toda a qualidade, como é a força, exige um sujeito. — 2º) Essa opinião destrói a *realidade* da extensão, — não só porque o espaço, em que esse escritor coloca as forças, seria uma forma subjetiva de sensibilidade, — mas também porque as partes da realidade extensa seriam apenas movimentos de uma força expansiva.

1 Ambos os sistemas são deficientes. O *atomismo* só reconhece aos corpos a *matéria extensa*; mas, sem um princípio de unidade, a matéria não só não pode ser *extensa*, mas nem pode existir. O *dinamismo* só reconhece nos corpos as *forças*; mas um princípio de unidade, só por si, não pode dar origem à extensão, que seja uma verdade realidade e não uma enganadora aparência. Temos, pois, dois extemos, ambos vícios. O que devemos deduzir daí? Devemos deduzir que os corpos são essencialmente constituídos por ambos os elementos, isto é, pelo princípio *passivo* e pelo princípio *ativo*. É o que ensina e demonstra o *hilemorfismo*.

2 O *hilomorfismo* teve por defensores os maiores talentos do mundo. Nos tempos antigos, foi professado por *Aristóteles*, — no século IV da Igreja, por *Santo*

114. Pontos capitais do Hilomorfismo. — São os seguintes:

a) *A matéria prima e a forma substancial* são substâncias *incompletas*, e, na sua união, constituem uma substância *completa*.

b) *A matéria* é o elemento *potencial, indeterminado e determinável*; a *forma* é o elemento *atual, determinado e determinante*. — A *matéria* não possui por si perfeição alguma, mas é capaz de a receber; a *forma* comunica à *matéria* o ser *primeiro*, que é o *substancial*, ou *específico*. — Por isso, a *matéria* é verdadeira *potência*; a *forma* é verdadeiro *ato*.

c) A *matéria,* de que radicalmente deriva para o composto a extensão e a multiplicidade das partes, é *comum* a todos os corpos. A *forma* de que resulta a atividade e a força, é *diversa*, segundo a diversidade *específica* dos corpos.

d) A *matéria e a forma* são *lógica e realmente* distintas.[1]

115. Os corpos são essencialmente compostos de matéria prima e de forma substancial.

a) Se considerarmos o mundo corpóreo, veremos que uma determinada essência se acha multiplicada na mesma espécie em vários indivíduos, que, por isso, só se distinguem no *número*. Ora, uma essência não poderia multiplicar-se na mesma espécie em vários indivíduos, se não fosse composto de um dúplice princípio: um *potencial* e *determinável*, outro *atual* e *determinante*. Com efeito, a multiplicação de uma essência na mesma espécie em vários indivíduos só pode dar-se, enquanto uma *perfeição específica*, ou um *ato substancial* é recebido em *diversas potências*;

Agostinho, — na Idade Média, por *Santo Tomás de Aquino* e por *S. Boaventura*, — no século XVII, por *Francisco Suarez*, — nos tempos modernos, por *Liberatore, Cornoldi, Sanseverino, Zigliara*, etc.

1 Na *Ontologia*, apresentamos algumas noções acerca da *matéria prima* e da *forma substancial*, e outras apresentaremos em seguida. — Agora bastará recordar as seguintes. A *matéria* é o *sujeito*, em que a causa *eficiente* exerce a sua ação é que influi no efeito, como parte *intrínseca* e *determinável* ou *potencial*. Divide-se em *prima* e *segunda*. A matéria *prima* é o sujeito *determinável* quanto ao ser *primeiro*, que é o *substancial*; a *segunda* é o sujeito *determinável* quanto ao ser *secundário*, que é o *acidental*. — A *forma* é o ato, que constitui a *matéria* numa certa espécie e por isso, influi no efeito, como parte *intrínseca* e *determinante*. Pode ser *substancial*, ou *acidental*. A forma *substancial* é o ato, que determina a matéria *prima* quanto ao ser *substancial*; a *acidental* é o ato, que determina a matéria *segunda* quanto ao ser *acidental*. — A *matéria prima* e a forma *substancial* constituem o composto *substancial*; a matéria *segunda* e a forma *acidental* constituem o composto *acidental*.

pois só desse modo, esse ato, que por si é uma coisa *comum*, pelo fato de ser recebido numa certa potência, distinta de outra potência, pode tornar-se *singular* e ser *próprio* de um indivíduo, e não de outro, e assim multiplicar-se na mesma espécie em vários indivíduos. Logo, a *essência* dos corpos é *composta* de um dúplice princípio; um *potencial* e *determinável*, outro *atual* e *determinante*. O princípio *potencial* e *determinável* chama-se *matéria prima*; o princípio *atual* e *determinante* diz-se *forma substancial*. Logo, os corpos são *essencialmente* compostos de *matéria prima* e de *forma substancial*.[1]

1 É certo que todos e cada um dos corpos pertencem a uma determinada espécie, como também é certo que os corpos de uma e mesma espécie diferem entre si quanto ao *número* (assim dois cavalos convém na *espécie*, mas diferem no *número*). Ora, essa multiplicação de uma espécie em vários indivíduos distintos não pode explicar-se, se não se admite que a *essência* dos corpos é *composta* de um *ato substancial* e de uma *potência respectiva*. É a aplicação do axioma, exposto na *Ontologia* (n. 28): *a potência multiplica o ato*. Porquanto, se a *essência* dos corpos fosse intrinsecamente constituída por um simples ato *substancial*, um indivíduo corpóreo não poderia distinguir-se de outro, se não enquanto o *ato substancial* de um fosse distinto do *ato substancial* do outro. Mas, como essa distinção deveria fundar-se na diversidade do grau de perfeição do próprio *ato substancial*, e como toda a diversidade do grau de perfeição do *ato substancial* importa ou introduz uma mudança na própria *espécie*, não haveria e não poderia haver dois ou mais indivíduos na mesma espécie, ou não poderia haver a multiplicação *numérica* de uma e mesma espécie. Portanto, se uma e mesma espécie, ou essência específica, se acha multiplicada em vários indivíduos, só *numericamente* distintos um do outro, essa multiplicação deve derivar, não do *ato substancial*, mas da *potência*, que nesse caso é a *matéria*; a qual, sendo raiz da *extensão*, dá lugar à *divisão* e por isso, à *multiplicação*, de modo que o *ato substancial*, *especificamente* idêntico, e de uma *potência, numericamente* distinta, deverão convir entre si na *espécie* e diferir no *número*; como, se também os *atos substanciais* fossem *especificamente* diversos, deveriam diferir também na *espécie*. Portanto, a *essência* dos corpos deve ser composta de um *ato substancial* e da *potência respectiva*. O *ato* e a *potência* são *partes essenciais* do composto; a *potência* é a parte *determinável*, o *ato* é a parte *determinante*; e uma e outra, por isso mesmo que são *partes*, são substâncias *incompletas*. Ora, o elemento *potencial* e *determinável* da essência do corpo diz-se *matéria prima*; o elemento *atual* e *determinante* denomina-se *forma substancial*. Logo, os corpos são *essencialmente* compostos de *matéria prima* e de *forma substancial*.

À mesma conclusão chegamos, aplicando outro axioma, também exposto na *Ontologia*: *a potência limita o ato*. Na verdade, a *perfeição específica* dos corpos é um *ato limitado*. Tal limitação não pode derivar da própria *perfeição*; porque a perfeição só importa perfeição, e a limitação importa imperfeição. Logo, deve derivar da *potência*, a qual, por importar *capacidade* de perfeição, é por si limitada e limita a perfeição, que nela é recebida

b) Os corpos mudam-se *substancialmente* uns noutros, ou *simples* nos *mistos*, e os *mistos* noutros *mistos*. Ora, para que um corpo possa mudar-se *substancialmente* noutro, é necessário que um elemento do primeiro permaneça no segundo (aliás este não seria produzido do outro, mas criado; e o primeiro não seria mudado, mas aniquilado, e hoje no mundo nada se cria e nada se aniquila); como também é necessário que um elemento do primeiro acabe (doutro modo não poderia produzir-se, como efetivamente se produz, um corpo novo). Logo, a mudança *substancial* de um corpo, noutro, manifesta que ambos são compostos de dois elementos, separáveis e por isso, realmente distintos: um, que do primeiro corpo passa para o segundo, e, portanto, *comum* a ambos, *potencial, indeterminado, perfectível*; outro, que não passa, e, portanto, *próprio* de cada um, *atual, determinado, perfeito*. O elemento *comum* é o princípio, do qual resulta para o composto a *extensão*, porque ambos os corpos são extensos; o elemento *próprio* de cada corpo é o *princípio,* de que derivam as suas *propriedades* e *operações* e que por isso, o coloca numa certa *espécie*, porque o novo corpo possui propriedades e operações, diversas das propriedades e operações do corpo, que se mudou. O elemento *comum*, de que resulta a *extensão* e que é *potencial, indeterminado, perfectível*, chama-se *matéria prima*; o elemento *próprio* de que resultam as *propriedades* e *operações* e que é *atual, determinado, perfectivo*, diz-se *forma substancial*. Logo, os corpos são *essencialmente* compostos de *matéria prima* e de *forma substancial*.[1]

Portanto o corpo deve ser essencialmente composto de potência e de perfeição específica (ou de *ato substancial*), isto é, deve ser composto de *matéria prima* e de *forma substancial*.

Há mais. O corpo não está apenas em *potência,* mas em *ato*; porque opera, e o ato *segundo*, ou é *ato puro*, ou *possui* o *ato*, isto é, é um *composto de ato* e de *potência*. Ora, o corpo não pode ser *ato puro*; porque, se o fosse, seria simples, subsistente, espiritual, intelectivo. Logo, *possui* o *ato*, isto é, é um composto de *potência* e de *ato*. A *potência*, na ordem da *essência*, diz-se *matéria prima*, e o ato, que especifica a própria essência chama-se *forma substancial*. Logo, os corpos são *essencialmente* compostos de *matéria prima* e de *forma substancial*. (In I *de Coelo et Mundo*, I, 6; *Sum. Th.*, p. I, q. 66, a. 2).

1 É esse o principal argumento dos antigos escolásticos. *Aristóteles* disse: "Pelo que nos diz respeito, estabelecemos, como *fato fundamental*, que as coisas da natureza, pelo menos algumas, estão sujeitas a mudanças; é esse um fato, que a indução ou observação nos manifesta com evidência" (*Phys.* I). Esse argumento, apesar de antigo, é sempre novo, porque conserva sempre todo o seu valor.

De fato, todos estiveram e estão de acordo em que os corpos estão sujeitos a mudanças. Para explicar estas mudanças, fizeram-se *três* hipóteses. A *primeira* sustentou que se mudanças são apenas *aparentes*, de modo que os corpos conservam sempre inalteráveis a própria essência e as próprias qualidades. A *segunda* admitiu mudanças *reais*, mas *totais*, de modo que os corpos, que se mudam, perdem todo o seu ser, e nada deles permanece. A *terceira* seguiu o caminho médio, dizendo que os corpos estão sujeitos a mudanças *reais*, mas que estas mudanças são *parciais*, de modo que os corpos, que sem mudam, se mudam enquanto perdem, enquanto perdem um elemento *substancial*, que tinha, e adquirem um outro, que não tinham. — A *primeira* hipótese, que foi apresentada por *Zeno* e pelos outros céticos, é inaceitável; porque a experiência de todos os dias atesta que os seres corpóreos estão sujeitos a contínuas mudanças, não só quanto às qualidades *acidentais*, mas também quanto às *específicas* ou *essenciais*. A *segunda*, que foi admita por *Heráclito* e pelos positivistas, é contrária ao bom senso, que não poderá nunca se convencer de que a substância não existe e o ser é apenas uma série de fenômenos sucessivos, ou uma *sucessão de fenômenos*. A *terceira*, que foi inventada por *Aristóteles* e abraçada por todos os escolásticos, é a única que satisfaz ao bom senso e à experiência. A mudança não é uma *aniquilação*: é a passagem do sujeito de um estado para outro. Daí a conclusão que o ser mutável deve ser composto de um dúplice elemento, ou princípio. Diz S. Tomás: "Omne quod movetur, quanto ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 9, a. 1). — A mudança pode ser *acidental* ou *substancial*. É *acidental*, quando o corpo sofre uma modificação nas propriedades *acidentais*; tal é a mudança de um corpo, quando passa do repouso para o movimento, ou do estado de calor para o de frio. É *substancial*, quando o corpo perde um elemento *essencial* e, com ele, as propriedades *específicas*, e adquire outro elemento *essencial* e, com ele, novas propriedades *específicas*; tal é a mudança dos corpos *simples* nos *mistos* (por ex., do *oxigênio* e do *hidrogênio* em *água*), e dos corpos *mistos* noutros *mistos* (por ex., do *pão* em *carne* e *sangue*). — A mudança nas propriedades *acidentais* chama-se *alteração*. A mudança nas propriedades *essenciais* ou *específicas*, diz-se — *corrupção*, se se considera em ordem à *antiga* substância, que *perde* essas propriedades, — e *geração*, se se considera em ordem à *nova* substância, que adquire. — O termo *geração* é tomado, aqui, em sentido *lato*; porque, tomado em sentido *rigoroso*, só denota a reprodução dos seres vivos.

Dá-se, pois, a mudança *substancial*. Ora, a mudança *substancial* não poderia realizar-se, se tanto a substância, que se corrompe, como a substância, que é gerada, não fossem essencialmente compostas de um dúplice princípio, ou elemento. Um destes dois elementos deve ser *comum* às duas substâncias (aliás haveria aniquilação e criação, e não haveria mudança substância); o outro deve ser *próprio* de cada uma (aliás não haveria corrupção, nem geração, e por isso, não haveria mudança substancial). — O elemento *comum* deve ter a razão ou índole de *sujeito*, que de um estado passa para outro, e por isso, deve ser uma coisa indeterminada e determinável, princípio de passividade e de propriedades *genéricas*; o elemento *próprio* deve ser uma coisa determinada e determinativa do sujeito, princípio de atividade e de propriedades *específicas*. — Um deve ser *potência*, outro deve ser *ato*; não só porque

a *potência* e o *ato* são princípios de todo o ente finito (e repugna um composto de duas potências, ou de dois atos), mas também porque o sujeito, que passa de um elemento, que determina e especifica a potência, é verdadeiro *ato*. — Como também, os dois elementos devem ser *realmente* distintos, mas também porque são *realmente* distintas duas coisas, que podem separar-se e efetivamente se separam. — Ora, o elemento *comum, determinável e atual*, diz-se *forma substancial*. Logo, os corpos, que se mudam *substancialmente*, são compostos, na sua *essência*, de *matéria prima* e de *forma substancial*. — A razão de *analogia* leva-nos a aplicar a consequência a *todos* os corpos, e a concluir que *todos* os corpos, sem distinção alguma, constam desse dúplice elemento, ou princípio.

Como o corpo, que se muda *substancialmente* noutro corpo, deve não possuir *atualmente* a forma desse outro corpo, para a qual só está em *potência*, aos dois nomeados elementos é necessário acrescentar um *terceiro* elemento, ou princípio, que se chama *privação*. A *privação*, pois, denota *ausência* de forma no sujeito, que ainda a não possui, mas que é capaz e disposto para a receber. Diz S. Tomás: "*Privatio* nihil aliud est quam *absentia* formae, quae est nata inesse" (In I *de Coelo et Mundo*, I. 6). Por isso, a *privação* não é mera *negação*, mas é a negação de uma coisa *devida*, para a qual o sujeito está disposto, ou que o sujeito exige. (*De princ. Naturae*). — A *privação* não é um elemento real e constitutivo da essência corpórea, mas é uma condição indispensável, sem a qual não pode realizar-se a mudança *substancial*, e é nesse sentido que ela se chama *princípio*.

A realidade das *mudanças substanciais* foi e é ainda hoje negada por muitos filósofos e naturalistas. — Mas não têm razão. De fato, o que é a mudança *substancial*, isto é, quando é que uma substância se muda noutra? A resposta é simples. Uma substância se muda noutra, quando deixa de ser o que era e começa a ser o que não era, quando muda de *essência*. E como é que se conhece quando uma substância mudou de *essência*? Conhece-se quando mudaram as propriedades e as operações *específicas*; porque a *essência*, ou *natureza*, é o princípio, de que resultam essas operações e propriedades *específicas*, e por isso, se mudou o efeito, deve ter mudado necessariamente o princípio de que deriva, o fundo mesmo, de que brota. Assim, sendo as propriedades da *água especificamente* diversas das propriedades do *oxigênio* e do *hidrogênio*, concluímos que estes dois elementos se mudaram *substancialmente*, quando se combinaram para formar a *água*. — Nem digam que, nestes casos, se mudou a *essência*, não mudou a *substância*. A *essência* é, na *realidade*, uma e mesma coisa com a *substância*; porque a mesma *essência* que, enquanto é princípio de operação, se chama *natureza*, enquanto subsiste em si mesma, se chama *substância*.

Objetam: não pode chamar-se *substancial* a mudança de um corpo noutro, quando o elemento *material* permanece, e só muda o elemento *formal*. — Respondemos que, para a mudança ser *substancial*, basta que mude o elemento *formal*; porque este é o elemento *específico* e o *diferencial*, e são as suas propriedades ou manifestações que servem de base para a distinção e classificação das substâncias, ou naturezas. Por isso, dizia Aristóteles que a *forma*, mais que a *matéria*, constitui a *natureza*: "*Forma est, magis quam materia, natura*" (*Physic.* II).

c) Todo o corpo é dotado de *extensão*, a qual resulta naturalmente da *essência* dele. A *extensão* do corpo, sendo *contínua* e por isso, *indivisa* em si mesma, importa — não só a *multiplicidade* das partes situadas umas fora de outras, — mas também a *unidade*, que penetra as próprias partes e impede a desagregação. Ora, a *multiplicidade* das partes não pode derivar de um e mesmo princípio substancial, de que deriva a *unidade*; porque, se assim fosse, esse único princípio deveria ter uma natural tendência — tanto para a expansão e divisão, — como para a reunião e indivisão, isto é, deveria ter caracteres contraditórios. Logo, a *multiplicidade* das partes e a *unidade* devem derivar de dois e opostos princípios substanciais, — um dos quais seja *passivo*, ou *potencial*, porque só assim pode ser a razão suficiente da *multiplicidade*, — e outro seja *ativo*, ou *atual*, porque só assim pode ser a razão suficiente da *unidade*. O princípio *passivo* chama-se *matéria prima*, e o princípio *ativo* diz-se *forma substancial*. Logo, os corpos são *essencialmente* compostos de *matéria prima* e de *forma substancial*. [1]

d) Todo o corpo é dotado, não só de *extensão*, mas também de *atividade*. Ora, a *atividade* possui caracteres opostos aos da *extensão*; porque enquanto, a *extensão* denota *multiplicidade, composição, divisibilidade*, e

---

1 A *essência* é uma coisa *por si* desconhecida, mas manifesta-se nas suas *propriedades*. As propriedades, que manifestam a essência, são as que resultam *necessariamente* de fundo dela, que a acompanham sempre, enquanto permanece idêntica, e que por isso, são *constantes* e *invariáveis*. Este processo é muito lógico. O nosso conhecimento, começando pelo exercício das faculdades sensitivas, começa por perceber os *acidentes*, que são o objeto *próprio* dessas faculdades, e só depois, pela análise, eleva-se até à *essência* da substância. Por isso, considerando os caracteres das propriedades, de que os corpos são dotados, concluímos que essas propriedades supõem uma essência, composta de um dúplice princípio: *material* e *formal*. — As propriedades são, principalmente, a *extensão* e a *atividade*.

A *extensão* e falamos na *contínua*, que é a dos corpos, é dotada de *multiplicidade* e de *unidade*; — de *multiplicidade*, porque é constituída por várias partes, situadas uma fora de outra, — de *unidade*, porque as partes, embora distintas, estão compenetradas e presas por uma *força unitiva*, que as não deixa desagregar. Sendo uma propriedade *acidental*, a *extensão* deve derivar-se de um sujeito, que também a sustente. Esse sujeito não pode ser *ato puro*; porque um *ato puro*, se pode ser princípio da *unidade*, não o pode ser da *multiplicidade*. Portanto, o sujeito deve ser um composto de *ato e de potência*; porque, tendo o *ato*, pode ser princípio da *unidade*, e, tendo a *potência*, pode exigir uma expansão ou difusão de partes. Estes dois *princípios*, — *atual e potencial* — constituem a essência completa.

por isso, é verdadeira *potência*, a *atividade* importa *unidade, simplicidade, indivisibilidade*, e por isso, é verdadeiro *ato*. Se possui caracteres opostos aos da *extensão*, a *atualidade* não pode derivar da mesma realidade substancial, de que deriva a mesma *extensão*; porque se assim fosse, como as propriedades participam da natureza do seu princípio, uma e mesma realidade seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, *potência e ato*; o que é impossível. Portanto, a *atividade*, deve derivar de um outro princípio, diverso do princípio, de que resulta a *extensão*. O princípio, de que deriva a *atividade*, deve ser *próprio* de cada espécie de corpos, porque a *atividade* é proporcionada ao ser específico dos entes; o princípio, de que resulta a *extensão*, deve ser *comum* a todos os corpos, porque a *extensão* é uma e mesma em todos. O princípio, de que resulta a *extensão* e é *comum* a todo o corpo, chama-se *matéria prima*; o princípio, de que deriva a *atividade* e é *próprio* de cada espécie de corpos, diz-se *forma substancial*. Logo, os corpos são *essencialmente* compostos de *matéria prima* e de *forma substancial*.[1]

---

1 Se considerarmos os seres corpóreos, veremos que em todos eles existem umas aparentes *antinomias*, ou *contradições*. De fato, os corpos — apresentam um elemento *potencial e determinável*, e outro *atual e determinante*, — são dotados de *multiplicidade e de unidade*, — são, ao mesmo tempo, *passivos* e *ativos*. Essas propriedades opostas são irredutíveis, não podem derivar de um e o mesmo princípio; porque esse princípio, se é *formal* ou *atual*, não pode ser a raiz da *potencialidade*, da *multiplicidade*, da *passividade*, e, se é *material ou potencial*, não pode ser raiz da *atualidade*, da *unidade*, da *atividade*. Logo, é necessário admitir nos corpos um dúplice princípio oposto: um princípio *material* ou *potencial*, e um princípio *formal* ou *atual*. Admitido esse dúplice princípio, explicam-se perfeitamente todos os fenômenos e todas as propriedades dos corpos.

Há muitos outros argumentos, sempre fundados no *dualismo*, que se observa nos corpos. Resumamos um ou outro — a) Os corpos são *impenetráveis*, de modo que um não deixa ocupar o próprio lugar por outro. Ora, a *impenetrabilidade* — não só supõe a *extensão*, porque não pode resistir à compenetração, senão o ente que pelo seu volume ocupa um lugar, — mas também exige uma *força*, pela qual um corpo resiste a outro. Tal *força* não pode derivar da própria *extensão*, porque esta só importa passividade e por si não se opõe à compenetração. Logo, deve derivar de um princípio *simples e ativo*, porque ela é *simples e ativo*; — b) Os corpos convém entre si pela *extensão*, ou pela matéria extensa, e diferem pelas diversas e opostas qualidades *específicas*. Ora, não pode admitir-se que os corpos convenham e difiram entre si por uma e mesma simples entidade. Logo, deve dizer-se que eles — convém entre si por um elemento, que é *comum* a todos e de que deriva a extensão, — e diferem entre si por outro e oposto elemento, que é *próprio* de cada um e de que derivam as qualidades específicas.

116. O Hilomorfismo e as ciências naturais. — O *Hilomorfismo* não só não é contrário às ciências *naturais*, mas é o *único* sistema, que explica os fenômenos tanto *químicos*, como *físicos*. — Não é contrário às *ciências naturais*. Porquanto, esse sistema, sem contradizer a nenhum dos princípios dessas ciências, aceita todas as descobertas *certas* da *Química* e da *Física*, servindo-se delas, como de base, para subir ao conhecimento

---

O elemento, que é *comum* e de que deriva a extensão, é a *matéria prima*; o elemento, que é *próprio* e de que resultam as qualidades *específicas*, é a *forma substancial*; — c) Todos os corpos transformam-se continuamente quanto à matéria, mas, através dessas transformações, conservam sempre a própria *espécie* e a própria *individualidade*. Ora, isto seria inexplicável, se além do princípio material e potencial, não existisse nos corpos um outro e distinto princípio, que conservasse neles a própria espécie e a própria individualidade. Esse outro princípio é a *forma substancial*.

Objetam: embora se demonstrasse que os corpos são essencialmente compostos de dois princípios, contudo não se seguiria que esses princípios fossem a *matéria prima* e a *forma substancial* dos escolásticos.

Respondemos, negando o *conseqüente*. Com efeito, uma vez admitido que os corpos são essencialmente compostos de dois princípios, um *material* e outro *formal*, segue-se por necessidade — que esses dois princípios têm e não pode deixar de ter a *natureza*, que lhe atribuem os escolásticos, — e que o primeiro se identifica com a *matéria prima*, e o outro com a *forma substancial*. A demonstração dessa verdade está já feita, mas procuraremos resumi-la em poucas palavras. — a) O princípio *material* deve ser *substancial*, como *substancial* deve ser o princípio *formal*; porque, unidos, formam um composto *substancial*, e este não poderia dizer-se *substancial*, se um dos componentes fosse *acidente*. — b) O princípio *material* deve ser um substância *incompleta*, como substância *incomplet*a deve ser o *formal*; porque o composto *substancial* é dotado de verdadeira unidade *substancial*, o que se não verifica quando os componentes são substâncias *completas*; — c) O princípio *material* é a raiz da *expansão* e da *passividade*, porque tal é o caráter da *matéria*; o princípio *formal* é fonte e *unidade*, de *atividade*, *de especificação*, porque tal é o conceito e a índole da *forma*. — d) O princípio *material* é comum a *todos* os corpos, porque todos os corpos são dotados de *extensão*, ou de *quantidade*; o princípio *formal* é *próprio* de cada *espécie* de corpos, porque as espécies de corpo diferem pelas suas qualidades *específicas*. — e) O princípio *material* é mera *potência*, porque é por si indeterminado e perfectível; o princípio *formal* é *ato*, porque é determinado e perfectivo. — Ora, o princípio — *substancial*, — *incompleto*, — raiz de *expansão* e de *passividade*, — *comum* a todos os corpos, — dotado de todos os caracteres de *potência*, é o que os escolásticos chamam *matéria prima*; e o princípio — *substancial*, — *incompleto*, — fonte de *unidade*, de *atividade* e de *especificação*, — *próprio* de *cada espécie* de corpos, — dotado de todos os caracteres de *ato*, é o que os escolásticos denominam *forma substancial*. Logo, se os corpos são compostos, como efetivamente o são, de dois princípios, — um *material* e outro *formal*, esses dois princípios são os que os escolásticos chamam *matéria prima* e *forma substancial*.

dos constitutivos essenciais dos corpos. — É o único sistema, que explica os fenômenos *químicos* e *físicos*. Com efeito, a diversidade *específica* dos corpos *simples*, a produção de *novas* naturezas nos *compostos*, a diferença entre os corpos *mistos* e as simples *mesclas*, os fenômenos da *afinidade eletiva* e da *cristalização*, e muitos outros fatos só no *Hilomorfismo* encontram uma solução cabal e completa.[1]

---

1 Tornemos mais evidente a harmonia, que existe entre os dados *certos* da *Química* e da *Física*, apontados no texto, e o *hilomorfismo*.

a) A diversidade específica dos corpos simples. — A *Química* reconhece *muitos* corpos *simples, especificamente* diversos entre si. Ora, tal doutrina está plenamente de acordo com o *hilomorfismo*. Porquanto, este sistema, pelo fato de admitir uma diversidade *específica* nos corpos *compostos*, já admite uma *pluralidade* e *diversidade específica* nos corpos *simples* componentes; porque, se os corpos *simples* fossem todos da mesma natureza *específica*, todos os corpos *compostos* pertenceriam à mesma espécie: o que é falso.

b) Produção de novas naturezas nos compostos. — A *Química* ensina — que, na verdadeira *combinação*, se produz um *novo* corpo, *especificamente* diverso dos componentes, ou dotado de qualidades, *especificamente* diversas das dos componentes (assim do *hidrogênio* e do *oxigênio* se produz a *água*, *especificamente* diversa desses dois gases), — e que, no *misto*, os elementos componentes permanecem *idênticos* quanto ao *peso* e à *quantidade* (assim o *peso* da *água* corresponde à soma dos pesos do *hidrogênio* e do *oxigênio*). Portanto, segundo os dados da *Química*, há entre as substâncias corpóreas uma verdadeira mudança *substancial*, ou a produção de uma substância *nova*, denotada pela aparição de novas qualidades *específicas*. Nessa mudança, um elemento da *antiga* substância, e propriamente aquele, de que deriva a quantidade ponderável, *permanece* no *novo* composto, mas o elemento, de que derivavam para a *antiga* substância as qualidades *específicas*, muda, para dar lugar a um outro elemento, de que derivam as *novas* qualidades *específicas* para a *nova* substância. Logo, deve concluir-se que os corpos são constituídos na sua essência por dois elementos, um *comum*, outro *próprio*. Ora, o elemento *comum* é a *matéria prima*, é o elemento *próprio* é a *forma substancial*.

c) Diferença entre os corpos mistos e as simples mesclas. — A *Química* reconhece uma grande diferença entre os corpos verdadeiramente *mistos* e, as simples *mesclas*. No *misto*, apresentam-se qualidades *especificamente* novas, a *homogeneidade* é perfeita, e por isso, as modificações são *essenciais*; na *mescla*, as qualidades *específicas* dos componentes são conservadas, ou produzem apenas uma *resultante média*, e as modificações são *acidentais*. Também esses pontos aceitam e explicam o *hilomorfismo*. De fato, este sistema demonstra que os corpos *mistos* adquirem *novas* propriedades *específicas*, porque os corpos componentes sofreram uma mudança *substancial* e adquiriram uma *nova* natureza específica; ao passo que as *mesclas*, como todo o *agregado*, conservam as suas propriedades *específicas*, porque sofreram apenas uma mudança *acidental*, e não adquiriram uma *nova* natureza. — O *atomismo* e o *dinamismo* não explicam suficientemente estes fatos.

117. Natureza e propriedades da matéria prima. — Tendo demonstrado a *existência* da *matéria prima*, devemos agora demonstrar a sua *natureza* e as suas *propriedades*.

a) *Natureza da matéria prima.* — A *matéria prima* pode considerar-se em ordem — às *mudanças substanciais*, — ao *composto* — e à *forma*. — Considerada em ordem às *mudanças substanciais*, a *matéria*

---

d) Fenômeno da afinidade coletiva. — A *Química* reconhece — que os corpos *simples* são dotados de uma força de *afinidade*, a qual liga os átomos e preside às combinações, — e que essa afinidade é *eletiva*, enquanto cada corpo *simples*, ou em qualquer proporção e condição, mas *escolhe* mais um que outro corpo, e exige mais uma proporção ou condição que outra. Já *Aristóteles* tinha dito: "Non est natura aptum quodcumque cuicumque misceri" (*Metaph.*, lib. I, c. 8). Ora, a *afinidade eletiva* importa uma atividade *específica*, própria de cada corpo, e por isso, supõe na substância corpórea, além de um princípio *material, inerte e comum*, um princípio *formal, ativo e especificativo*. Estes dois princípios são os que os escolásticos chamam *matéria prima* e *forma substancial*.

e) Fenômeno da cristalização. — A *Física* ensina — que os corpos inorgânicos, quando passam espontânea e gradualmente do estado líquido ou gasoso para o sólido, assumem umas determinadas formas ou figuras poliédricas, conforme a natureza ou os estragos, que sofreram pela ação de agentes externos, como se fossem seres vivos. Ora, essa misteriosa geração dos cristais não pode explicar-se unicamente pela força *atrativa* das moléculas; pois essa força, sendo idêntica em todos os corpos, não pode causar a diversidade dos tipos cristalinos, correspondente à diversidade *específica* das substâncias, nem produzir a diversidade da ordem, segundo a qual as moléculas se dispõem para constituir uma determinada forma geométrica. Logo, é necessário admitir um outro princípio *intrínseco, ativo e específico*, que presida à formação dos cristais e determine as moléculas a assumir aquela determinada forma, que corresponde à natureza delas. Portanto, é necessário admitir na substância corpórea, além de um princípio *inerte e comum*, um outro princípio *dinâmico* e *específico*, isto é, é necessário admitir a *matéria prima* e a *forma substancial*, como ensinam os escolásticos, e sobretudo o Angélico *S. Tomás*, que dessa teoria fez uma das principais bases da sua doutrina filosófica. *Lapparent*, o célebre mineralogista, escreve a esse respeito: "Se considerarmos as condições da simetria dos poliedros, e principalmente as leis dos eixos e dos planos, veremos que, em geral, a mera *justaposição* de dois poliedros moleculares é incapaz de produzir um edifício simétrico. Por isso, podemos dizer que a *causa substancial* de um corpo é o *elemento dinâmico, que determina a arquitetura do edifício atômico*... Deste modo a *cristalografia confirma a opinião filosófica, exposta no século XIII pelo poderoso talento de S. Tomás de Aquino*" (*Cours de Mineralogie*, p. 68). — Mais tarde trataremos, desenvolvidamente, do fenômeno da *cristalização*.

Não é, pois, para admirar se muitos filósofos e naturalistas modernos reconhecem no *hilomorfismo* o único sistema, capaz de satisfazer às exigências da razão e aos dados da experiência. Destacam-se, entre outros, Leibniz (*Syst. theol.*), B. Saint-Hilaire (*Préface de la Phisique*), Cooke (*Chimic nouvelle*), Hirn (*Analyse elem.*), Maudsley (*Corpo e mente*, trad. It.).

prima é o *sujeito dessas mudanças.* — Considerada em ordem ao *composto*, é o *princípio indeterminado e determinável quanto ao ser primeiro, que é o substancial.* — Considerada em ordem à *forma*, é o *elemento intrínseco, que por si mesmo não é atuado por nenhuma forma substancial, mas que é capaz de ser atuado por todas.*[1]

1 O conceito da *matéria prima* é *analógico*. As coisas invisíveis não se conhecem senão pela *analogia*, ou semelhança, que têm com as coisas visíveis. Atesta-nos a experiência que os seres corpóreos estão sujeitos a mudanças, a passagens de um estado para outro. A mudança, como dissemos, exige três coisas: — o *sujeito*, que se muda ou passa de um estado para outro, — e os dois *estados*, ou *termos*, um *anterior* e outro *posterior*. — O *sujeito* é por si um princípio *passivo* e *potencial*; — *passivo*, porque, como o próprio termo *subjectum* denota, está *debaixo* de uma coisa, — *potencial*, porque, se passa de um estado para outro, está em *potência* em ordem ao novo estado. — Os dois *estados*, ou *termos*, supõem e exigem dois *atos*, porque sejam determinados e constituídos. É claro — que o sujeito deixa, na passagem, o ato, que o determinava ao primeiro estado, e recebe um novo ato, que o determina ao novo estado, — e que ele não poderia receber o novo ato, se para este não estivesse *em potência*, isto é, se não tivesse a *capacidade* de o receber. — As mudanças, que *primeira e diretamente* percebemos nos corpos, são *acidentais*. Um corpo, por ex., a água, passa do estado de *frio* para o de *calor*. A mudança é *acidental*, porque o sujeito, passando de um estado para outro, passou com todo o seu ser *substancial*, e só se mudou quanto ao ser *acidental*, que é o estado de calor ou de frio; e por isso, o *ato*, que produziu esse estado e de que depende esse ser, é um ato *acidental*. Deste modo, pela consideração das mudanças *acidentais*, a inteligência descobre nos seres corpóreos um *sujeito*, que se muda, que se encontra em ambos os estados e que é *comum* a ambos os termos. — Mas nos corpos realizam-se mudanças mais radicais, que não se referem às qualidades *acidentais*, mas às *específicas*, que importam uma passagem de um estado *específico* para um novo estado *específico, essencialmente* diverso do primeiro. A mudança é *substancial*; porque o sujeito, passando de um estado para outro, mudou o fundo das suas propriedades e operações, o próprio ser *substancial*; e por isso, o ato, que produziu esse novo estado e de que depende o novo *ser substancial*, é um ato *substancial*. E, assim como a inteligência percebeu nas mudanças *acidentais* um sujeito, que de um passa para outro estado *acidental*; assim também, por *analogia*, percebe nas mudanças *substanciais* um sujeito, intrínseco e por si invisível, que de um passa para outro estado *substancial*. — Como dissemos, o sujeito, que passa de um estado para outro, de um ser para outro, chama-se *matéria*. Essa divide-se em *prima e segunda*. — A *matéria prima* é o sujeito, que passa de um para outro estado *específico*, de um parta outro *ser substancial*, e por isso, é uma substância *incompleta* e em *potência* em rodem ao outro ser *substancial*. Diz-se *prima*, porque esse sujeito não supõe um outro sujeito anterior. — A matéria *segunda* é o sujeito, que passa de um para outro *ser acidental*, e por isso, é uma substância *completa* e em *potência* em ordem ao outro *ser acidental*. Diz-se *segunda*, porque supõe a *primeira* e nela se resolve. — Assim como tudo o que é *em potência* pode chamar-se *matéria*, assim também tudo o que dá o *ser*, quer este seja *substancial*, quer seja *acidental*, pode

dizer-se *forma*. E, visto que a *forma* faz com que um ente passe da *potência* para o *ato*, isto é, possua *em ato* o ser, que possuía em *potência*, por isso, a *forma* é *ato*. A *forma* pode ser *substancial* e *acidental*; conforme ela faz com que um sujeito possua *em ato* o ser *substancial*, ou o ser *acidental*. (*S. Tomás, de princip. nat.).*

Expostos estes pontos fundamentais, não é difícil *declarar ou descrever* a *natureza* da *matéria prima*. — Dizemos — *declarar* ou *descrever*; porque não pode dar-se uma *definição rigorosa*. Na verdade, uma *definição* rigorosa, isto é, formada pelo *gênero próximo* e pela *diferença última*, compete exclusivamente às coisas, que têm uma essência *completa* e estão contidas *diretamente* sob um certo gênero. Ora, a *matéria prima*, sendo um dos dois princípios substanciais do ser corpóreo, não tem uma essência *completa* e só *indiretamente*, por meio do *composto*, se *reduz* ao gênero de *substância*. Devemos, pois, contentar-nos com uma *declaração* ou *descrição*, a qual, todavia, indique as notas essenciais e características, que constituem a *matéria prima* e a tornam distinta de todas as outras coisas. — As notas *essenciais* e *características* da *matéria prima* são as que indicamos no texto, ou outras que lhes são equivalentes. A *matéria prima* — é a substância *incompleta e determinável*, que juntamente com outra, também *incompleta* mas *determinante*, constitui o corpo natural, — é o elemento *potencial* da *essência* dos corpos, — é o sujeito das mudanças *substanciais* (o sujeito das mudanças *acidentais* é a *matéria segunda*), — é o sujeito *primeiro* de *todas* as mudanças, quer *substanciais* quer *acidentais*, que se realizam nos corpos (é sujeito *primeiro*, porque não supõe outro), — é o sujeito, que por si não é determinado a nenhuma essência ou espécie, mas está *em potência* relativamente a toda essência ou espécie, — é a potência, que por si não é atuada por nenhuma forma *substancial*, mas é *capaz* de ser atuada por todas essas formas. Tal é a doutrina do Angélico (*De spirit. creat.*, a. 1 — S. Tomás não faz senão seguir e ilustrar a doutrina de Platão e de Aristóteles. Este ensinou que o conceito de *matéria prima* é *analógico* (*Phys.* I, I, c. 8). Depois, deixou duas definições, ou declarações da *matéria prima*, — uma *positiva*, e outra *negativa*.

A definição *positiva* é a *seguinte*: "A *matéria prima* é o *sujeito primeiro* e *intrínseco*, *de que resulta uma substância ou essência completa, e em que esta, no caso de corrupção, se resolve*" (I, *Phys.*, c. 9). — A matéria *prima — a)* é *sujeito*, porque é um princípio *potencial*, que recebe o ser, ou o *ato*, — *b)* é o sujeito *primeiro*, porque não supõe um sujeito anterior, de que seja feito, que é o *substancial*, e assim difere da matéria *segunda*, que está *em potência* em ordem ao ser ou ao ato *segundo*, que é o *acidental*; — *c)* é o sujeito *intrínseco*, porque a *matéria* não é uma coisa *negativa*, mas é um elemento *positivo*, que constitui a própria essência do corpo; *d)* é o sujeito, *de que resulta uma substância ou essência completa*, porque o composto de *matéria* e de *forma* não é composto *acidental*, ou um *agregado* de substâncias, mas é uma só essência ou substância completa; *e)* quando se corrompe a substância, acaba o princípio *formal*, mas permanece o *material*, que se torna *sujeito* da nova substância.

A definição *negativa* é assim formulada; "A *matéria prima é uma coisa, que não é uma quididade, ou essência, nem uma quantidade, nem uma qualidade, nem um dos acidentes, que determinam o ente*" (*Metaph.*, I, VI, c. 3). A *matéria prima* é *uma coisa*, mas essa coisa — não é uma *quididade*, porque não é uma essência ou substância

b) *Propriedades da matéria prima.* — É — a) *pura potência,* — b) elemento *passivo,* — c) princípio radical da *quantidade,* — d) *indestrutível,* — e) *comum a todos os corpos.*

a) *É pura potência.* — A *matéria prima,* na sua ordem, que é a *substancial,* é *pura potência*; porque não encerra em si — nem o *ato da essência,* — nem o ato da *existência.* Não encerra em si o ato da *essência*; porque, sendo apenas o princípio *potencial* da essência, não é a própria *essência.* Não encerra em si o ato da *existência*; porque o ato da *existência* pressupõe o atoa da *essência.*[1]

---

completa, especificamente determinada, — nem é uma *quantidade,* porque esta supõe a substância corpórea completa ou constituída no seu ser, — nem é uma *qualidade,* porque esta supõe, não só a substância completa, mas também a quantidade, como sujeito próprio, — nem é um dos acidentes *determinativos* da substância, porque os *acidentes* não são elementos constitutivos da essência dos corpos, como o é a *matéria prima.* — Portanto a *matéria prima é nada?* Não. A *matéria prima não é nada,* porque o *nada* não é um elemento constitutivo da substância corpórea. Ela é uma entidade física, existente na realidade, é uma verdadeira substância, ainda que *incompleta,* é um elemento *positivo,* embora imperfeito, enquanto não pode subsistir sem a *forma,* que a determine, especifique e complete.

1 Todos os escolásticos admitem que a *matéria prima* é uma *potência,* enquanto é o *sujeito da forma.* — Mas será ela uma potência *pura?* A potência pode chamar-se *pura* em dois sentidos: enquanto denota uma potência meramente *lógica,* que importa a não-repugnância para a *existência,* — ou enquanto indica uma potência *real,* mas meramente *passiva,* de modo que não encerra em si nenhum *ato* da mesma ordem, que é a ordem *substancial.* Ora, a *matéria prima* não se chama potência *pura* no primeiro sentido, porque ela é uma *realidade,* e realidade *substancial*; mas diz-se *pura* no segundo sentido, porque não encerra nenhum *ato.* — Mas o *ato,* na ordem *substancial,* é dúplice; da *essência* e da *existência.* O ato da *essência,* que se chama *formal,* é o que constitui uma coisa na sua quididade, ou na sua espécie, ou num determinado grau de entidade. O ato da *existência,* que se diz *entitativo,* é o que tira uma coisa do estado de possibilidade e a coloca na realidade. — Alguns, como Scoto, Suarez, opinam que a *matéria prima* seja dotada de um ato *formal incompleto* e de uma certa *existência própria.* O Angélico sustenta que a *matéria prima* não encerra em si nenhum *ato,* nem o ato da *essência,* nem o da *existência.* Diz S. Tomás: "*materia prima est pura potentia,* sicut Deus est purus actus" (*Sum. Th.,* p. I, q. 115, a. 1, ad 2).

a) A *matéria prima* não encerra em si o ato da *essência.* Porquanto, a *essência* dos corpos é constituída, como dissemos, por dois princípios substanciais: um *potencial,* que é a *matéria prima,* e outro *atual,* que é a *forma substancial.* Ora, o princípio *potencial,* na ordem da *essência,* é potência *pura,* isto é, na encerra em si o ato da *essência*; porque, se o encerrasse, não seria um princípio *potencial* da essência, mas uma *essência constituída.* Com razão diz S. Tomás: "Materia, proprie loquendo, *non habet essentiam,*

sed *est pars essentiae totius*" (*De Ver.*, q. 3, a. 5, *ad ult.*). — Na verdade, a *essência* importa uma determinada espécie, um determinado grau de entidade. Ora, a determinação da espécie e do grau de entidade não pode provir da *matéria prima*; porque esta é por si indeterminada, indiferente para constituir esta ou aquela espécie, para receber este ou aquele grau de entidade. Logo, a *matéria prima* não encerra em si o ato da *essência*. — Além disso, um ente, que está *em potência* em relação ao seu *primeiro ato*, não pode encerrar em si o mesmo *ato*; aliás estaria *em potência* e *em ato* mesmo tempo e sob o mesmo *aspecto*; o que é absurdo. Ora, a *matéria prima* está *em potência* em relação ao seu primeiro *ato*. — Ademais: se a *matéria prima* encerrasse em si o ato da *essência*, a mudança *substancial* não seria possível; porque, na mudança *substancial*, a matéria recebe o primeiro ato *substancial*, que é o da *essência*, mas, se ela já o possui, não é capaz de o receber. Por isso, diz S. Tomás que, se a *matéria* tivesse o ato da *essência*, não haveria diferença alguma entre a *matéria* e a *substância*: "cum ponitur *materia* ens *actu*, nihil differt dicere *materiam* et *substantiam rei*" (Op. XV, c. 7), e tudo o que lhe se acrescentasse seria sempre uma coisa *acidental*. — Concluímos, pois, que a *matéria* é na ordem *substancial* o que a *cera* é na *acidental*. Assim como a cera, por estar *em potência* em relação a todas as figuras, não encerra em si nenhuma figura, e por isso, é potência *pura*; assim também a *matéria prima*, por estar *em potência* em relação a todos os atos da *essência*, não encerra em si nenhum ato, e por isso, é potência pura. — Nem vale dizer que a *matéria*, sendo alguma coisa, deve ter uma *essência*. A matéria tem uma *essência*; mas esta não é uma essência, que importe um modo *específico* de entidade; é uma essência, constituída pela nota de *princípio meramente potencial*.

b) Se a *matéria prima* não tem em si mesma o ato da *essência*, muito menos pode ter o da *existência*. Na verdade, o ato da *essência* é o ato *primeiro*, a perfeição *primeira*, porque a ordem da *essência* é a *primeira*, e por isso, o ato da *existência* supõe necessariamente o da *essência*; porque a *existência* não compete senão a um ente *substancial* ou *essencialmente* completo. Ora, a *matéria prima* não tem em si mesma, como vimos, o ato da *essência*. Logo, nem pode ter o ato da *existência*. — Além disso, a *matéria prima*, na ordem da *essência*, é o princípio *potencial*, por si indeterminado e determinável pela *forma*, para a qual tende e com a qual constitui uma substância completa. Ora, um princípio *potencial*, indeterminado e determinável, não pode existir por si mesmo, isto é, não pode ter em si o ato da *existência*; porque tudo o que existe deve ser e é necessariamente determinado. Portanto, afirmar que a *matéria prima* tem em si e por si o ato da *existência* é o mesmo que afirmar que uma coisa é, sob mesmo aspecto, indeterminada e determinada: o que repugna. — Ademais: a *matéria prima* concorre, como princípio *potencial*, para a constituição desse composto, se tivesse em si o ato da *existência*, isto é, se fosse atualmente existente; porque, em tal caso, a *existência*, ou o *ser*, proveniente da *forma*, não poderia unir-se com a *matéria* senão de um modo *acidental* (pois é *acidental* tudo o que sobrevém a uma coisa atualmente existente), e assim a *matéria* e a *forma* não constituiriam um composto, dotado de *unidade substancial*, mas um composto *acidentalmente* uno, ou um *agregado* de substâncias. — Diz S. Tomás: "*Materia prima* non existit in rerum natura *per seipsam*, cum non sit ens *actu*, sed *potentia* tantum" (*Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 2, ad 3).

b) *É elemento passivo.* — Um ente é elemento *passivo*, enquanto está *em potência.* — Além disso, um ente é elemento *passivo*, quando está debaixo de um princípio *ativo*, que lhe determina a indiferença e o coloca numa certa espécie. Ora, a *matéria prima* está debaixo da *forma substancial*, que a tira da sua indiferença e lhe imprime uma determinada essência, e por isso, é chamada *sujeito primeiro*. Logo, a *matéria prima* é elemento *passivo*.[1]

c) *É princípio radical da quantidade.* — *Matéria e quantidade* são conceitos naturalmente associados. E com razão. Nas mudanças *substanciais*, a que os corpos estão sujeitos, ao passo que mudam as qualidades *específicas*, permanece a *quantidade*. Isto mostra que o princípio radical, de que deriva a *quantidade*, não é a *forma*, que muda, mas a *matéria*, que permanece.[2]

---

1 Os escolásticos e os naturalistas admitem que a *matéria* é *princípio de passividade* e de *inércia*; de modo que toda a atividade, de que os corpos são dotados, deriva de outro princípio, que é o princípio *formal*, essencialmente *variável*, conforme as várias espécies dos corpos. Diz Aristóteles: "Materia, ut materia, *passiva* est" (*De gener.*, I, I, c. 7). "*Poti* et *moveri materiae* est; *agere* vero et *movere alterius potentiae*" (*Ib.*, I, II, c. 9). Essa é a razão, porque a *matéria*, no meio das suas transformações, conserva sempre o próprio fundo.

2 Diz S. Tomás: "*Quantitas se tenet ex parte materiae, qualitas ex parte formae*" (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, d. 2). — A *quantidade*, ou *extensão*, é uma propriedade do ser corpóreo, a qual exige *multiplicidade de partes e unidade.* A *multiplicidade de partes* deriva da *matéria*: a *unidade*, da *forma.* Donde se segue que a *matéria* tem por sujeito o *composto*, e *em ato* não existe nem na *matéria*, nem na *forma.* A *matéria*, pois, independentemente da *forma*, não é *atualmente* dotada de *quantidade*, ou de *extensão*, nem é divisível em partes. — Mas, se a *matéria* não é *por si* extensa nem é divisível *em ato*, é extensa e divisível *em potência*, ou *em raiz*, enquanto, na sua união com a forma, realiza no *composto* a sua tendência para a expansão e a multiplicidade, tornando-o extenso e divisível em partes. Com razão dizia Aristóteles: "Materia *potentia* quidem *magnitudinem*, *actu* vero nullam habet *magnitudinem*" (*De generat.*, I, I, c. 5). — Por isso, a matéria, embora seja *simples* quanto à *essência*, porque não é constituída por vários elementos *especificamente diversos* não é *simples* quanto à *entidade* (como é simples o espírito ou a substância absolutamente incapaz de extensão e de divisão), porque, se, por não ter *em ato* a extensão, ou a quantidade, não tem partes *atuais* e não é *atualmente* divisível, contudo, por ser a *raiz*, de que deriva para o composto a extensão, ou a quantidade, é extensa *radicalmente*, ou *em potência*, e por meio da quantidade, e *radicalmente*, ou *em potência*, ou *em raiz*, mas é essencialmente *indivisível em ato.* Todavia, ela não é indivisível, como é indivisível o *ponto matemático.* O *ponto* é indivisível, enquanto é princípio da quantidade, existente num sítio determinado;

d) *É indestrutível.* — A *matéria prima* pode ser transformada pelos agentes finitos, mas não pode ser por eles destruída, como não pode ser produzida. — É a lei da *conservação da matéria*, pela qual, *presentemente*, nada se perde e nada se cria.[1]

e) *É comum a todos os corpos.* — Os corpos mudam-se substancialmente. Nessas mudanças, a *forma* cessa e a *matéria* permanece. Por isso, se a forma é *própria* de cada corpo, a matéria é *comum* a ambos. Como todos os corpos *simples* estão sujeitos a mudanças substanciais devemos dizer que a *matéria prima* é *comum* a *todos os corpos.*[2]

---

a *matéria* é indivisível, enquanto *atualmente* não tem em si quantidade alguma. (In II *Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 1). — Daí se segue que a *matéria prima* não pode confundir-se nem com os *átomos* dos atomistas, nem com as *monadas* dos dinamistas. Não pode confundir-se com os *átomos*; porque estes supõem-se extensos *em ato*, ao passo que a *matéria prima* só é extensa *em potência*, ou *em raiz*. Não pode confundir-se com as *monadas*; porque estas dizem-se inextensas e indivisíveis *em ato* e *em potência*, e a *matéria prima* só é inextensa e indivisível *em ato*.

1 Os escolásticos dizem que a *matéria prima* não pode estar sujeita nem à *corrupção*, nem à *geração*. A razão é evidente. A *corrupção* e a *geração* são coisas próprias do *composto* da matéria e de forma (porque a *corrupção* consiste na *dissolução da matéria* e da *forma*, e a *geração* consiste na *união* desses dois elementos): ora, a *matéria prima* é o elemento *potencial*. Portanto, a *matéria prima permanece* na *corrupção* e *pressupõe-se à geração*. Daí o dito: *materia est incorruptibilis et ingenerabilis.* — Mas *matéria prima*, ainda que não esteja sujeita à *corrupção e à geração*, contudo é *princípio ou raiz* desses dois fenômenos; porque sendo por si indiferente em ordem às *formas substanciais*, é capaz de deixar uma e de receber outra, e assim dá lugar à *corrupção* e à *geração*. — A *matéria* não pode ser destruída, nem produzida pelos agentes finitos: porque essa destruição e produção, importando uma redução *ao nada* e uma produção *do nada*, exigem a virtude do Agente infinito. Como também, quando afirmamos que *nada se cria e nada se perde*, referimo-nos sempre aos agentes finitos; e, quando dizemos que *atualmente* nada se cria e nada se perde, supomos o fato da *criação* e entendemos que ela está acabada.

2 Todavia a *matéria prima* é *comum* a todos os corpos enquanto é *potência pura*, e por isso, por uma certa *analogia* ou *semelhança*, e por uma *unidade lógica e negativa*. De fato, todos os corpos são dotados de matéria. Essa matéria, em cada corpo, é determinada, pela forma e pelas circunstâncias individuais, a uma certa *espécie* e um certo *indivíduo*: de modo que, a matéria do corpo de uma espécie é *especificamente e numericamente* distinta e diversa da matéria do corpo de outra espécie. Mas a nossa inteligência pode recolher todos os pedaços de matéria, de que se compõe o universo, separá-los, por *meio da abstração*, de todas as formas e notas, que os determinam a uma certa espécie e a um certo indivíduo, e então, debaixo desses caracteres específicos e individuais, não lhe será difícil descobrir um caráter comum, que compete à

118. Natureza e propriedades da forma substancial. — Determinemos agora a *natureza* e as *propriedades* do princípio atual da *essência* dos corpos.

a) *Natureza da forma* substancial. — A *forma substancial* é o *ato primeiro da matéria*. A *forma* — a) é *ato*, porque *atua* na matéria e a *determina* a uma certa *essência* e *espécie*, e por isso, distingue-se da *matéria*, que é o elemento *passivo* e *indeterminado*; — b) é o ato *primeiro*, porque é a *primeira* perfeição, que é recebida na matéria e a determina na ordem *primeira*, que é a ordem da *essência*, e distingue-se do ato da *existência*, que é o *último*; — c) é o ato da *matéria*, porque com esta, que é *potência*, constitui uma substância *completa*.[1]

---

matéria enquanto tal, convém a todos os corpos enquanto tais, e importa uma perfeita *semelhança* e forma o objeto de *um e mesmo tipo ideal*. — Deste modo, a *matéria* pode chamar-se *uma*; mas é claro que a usa unidade é meramente *lógica* e *negativa*. É *lógica*, porque é formada pela *abstração* da inteligência; é *negativa*, enquanto a matéria, considerada como potência *pura*, *não tem* em si mesma o princípio positivo da *distinção específica*, nem da *numérica*.

Concluiremos com S. Tomás que a *matéria prima*, embora possua um ser muito *débil*, porque é potência pura, contudo de algum modo *é*, e, porque *é*, é uma imitação e semelhança do Primeiro Ser: "Materia aliquo modo *est*, quia est ens in potentia" (*C. Gent.*, II, 16). "Quantumcumque materia *debile esse* habeat, illud tamen est imitatio Primi Entis" (*De Verit.*, q. 3, a. 5, ad 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 11, ad 3).

1 Os autores apresentam outras definições ou declarações de *forma substancial*. Dizem que ela: — *é a realidade substancial, a qual constitui a matéria num determinado modo de ser*; — é a *substância incompleta, que aperfeiçoa a matéria e a determina a uma certa essência*; — é *o elemento intrínseco, que, completando a matéria, coloca o corpo numa certa espécie*; — é o *princípio atual*, que *dá ao corpo o ser substancial*; — é *o princípio radical das propriedades*. — Como se vê, estas definições são expressões diversas de um mesmo conceito, significado pela definição do texto. — A *forma substancial* é *ato*. Enquanto a *matéria* é uma *potência*, uma coisa *indeterminada*, a forma é uma coisa *determinada* e *atual*. — É ato *primeiro*, porque dá à matéria a *primeira* perfeição, o primeiro complemento, para que possa tornar-se corpo natural. — E, como nenhum corpo natural pode existir na realidade sem que pertença a uma certa espécie, é evidente que a *forma*, atuando na matéria, não só a eleva à categoria dos corpos, mas também lhe comunica, ao mesmo tempo, o caráter *específico*. Diz S. Tomás: "*Materia per formam contrahitur ad determinatam speciem*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 2). Portanto, a *forma* é a perfeição intrínseca, que completa a matéria na ordem da *essência*. É *ato* na ordem da *essência*, enquanto constitui *intrinsecamente* a *essência* do corpo, como princípio perfectivo, enquanto faz com que a matéria possua *em ato* uma certa *essência*, para a qual era por si indiferente e estava *em potência*... Mas não é *ato* na ordem da *existência*: visto que a *forma* importa o ato *primeiro*, que é o da *essência*, e não o ato *último*, que é

b) *Propriedades da forma substancial.* — A *forma substancial* é — a) princípio do *ser substancial*, — b) princípio de *atividade*, — c) *simples*, — d) *única em cada corpo*, — d) *imutável*.

a) *É princípio do ser substancial.* — O ser *substancial* é dúplice: o ser da *essência* e o ser da *existência*. A *forma* é princípio do ser da *essência*; porque comunica à matéria a *essência* e assim a coloca numa certa espécie; — é princípio do ser da *existência*; porque, completando a matéria na ordem da *essência*, torna necessário para o composto o ato da *existência*.[1]

---

o da *existência*, pois que, nos entes finitos, a *essência* é *realmente* distinta da *existência*. Por isso, a *forma*, em relação à *existência*, não é *ato*, mas *potência*; isto é, a *existência* é *ato da forma*. Daqui a pouco desenvolveremos este ponto.

O conceito da *forma substancial* é *analógica*, como o da *matéria prima*. Assim como o sujeito das mudanças *substanciais* se conhece pelo sujeito das mudanças *acidentais*, assim também a *forma substancial* conhece-se pela *analogia*, ou *semelhança* com a *forma acidental*. A *forma*, que a inteligência conhece *diretamente*, por meio dos sentidos, é a *acidental*, como a cor, a figura, etc.; mas debaixo dessas determinações acidentais, revela-se um princípio fundamental, que determina a substância na própria essência e a coloca numa espécie e a faz distinguir das substâncias de espécie diferente. Esse princípio é a *forma substancial*.

1 A *forma substancial* é o princípio do *ser substancial*. É o velho adágio dos escolásticos: *forma dat esse rei*. O *ser substancial* é o ser da *essência*, e o ser da *existência*. — Que a *forma substancial* seja princípio do ser da *essência*, não pode haver dúvidas. A *forma* na sua união com a matéria, comunica-lhe a sua própria *essência*; de modo que a *matéria*, que por si não tinha o ato ou o ser da *essência*, recebe o ser da *essência*, de que a *forma* é dotada. — Mais dificilmente se concebe como a *forma* possa dizer-se princípio do *ser*, quando este ser é o da *existência*. Na verdade, rigorosamente falando, nem a *matéria* nem a *forma* são a causa da *existência* do corpo. A *forma* constitui, na sua união com a matéria, uma essência *completa*, que é o sujeito capaz de receber a existência; mas a sua causalidade esgota-se nessa constituição. De fato, se a *forma* não possui em si mesma o ato da *existência*, para o qual está *em potência*, não o pode causar na *matéria*. Portanto, o princípio do ser da *existência* não é a *forma*, mas é aquele mesmo agente extrínseco, que produz a *forma* e a une com a *matéria*. — Todavia, noutro sentido, pode dizer-se que o ser da *existência* deriva da *forma* para o composto, ou que a *forma* é o princípio do ser da *existência*. Com efeito, como advertimos na *Ontologia*, uma *essência* não pode existir na realidade, se não for completamente determinada e especificada, e, quando é completamente determinada e especificada, não só é capaz de receber o ser da *existência*, mas exige-o necessariamente. Ora, pelo fato dessa determinação completa e especificação, que torna possível e até necessário o ser da *existência*, derivar da *forma*, a *forma* foi chamada princípio do ser da *existência*. — Dá-se também uma outra razão. O ser da *existência* deriva do agente extrínseco, como da causa eficiente; mas esse ser é produzido na *forma*, e por esta é

b) *É princípio de atividade.* — A *atividade* dos corpos, por ser *especificamente* diversa, segundo a diversa *espécie* dos mesmos corpos, deriva do elemento, de que deriva a diversidade *específica.* Ora, a diversidade *específica* dos corpos deriva da *forma substancial.* Logo, a *forma* é princípio de *atividade.*[1]

---

comunicado à matéria, quando lhe se une; e, enquanto a *forma* comunica à matéria o ser da *existência*, produzido pelo agente extrínseco pode dizer-se que a *forma* é o princípio do ser da *existência.*

Portanto, a expressão — que a *forma substancial* dá à matéria o ser *substancial* — tanto pode referir-se ao ser da *essência*, como ao ser da *existência.* O ser da *essência* importa a *essência* ou *substância*, perfeita e completa, mas destituída da *existência*; o ser da *existência* incluí também o ser da *essência*, porque o que existe na realidade é essência ou substância completa, ou é o ser da *existência* amoldado a uma certa essência. — Como também a expressão — que o ser *substancial* é o *primeiro* — tanto pode referir-se ao ser da *essência*, como ao da *existência.* O ser da *essência* é o *primeiro*, porque a ordem da essência é a *primeira* e precede a da *existência*, que é a *última.* O ser da *existência* é o *primeiro*, enquanto, na mesma ordem, é anterior ao ser *acidental*, que por isso, se chama *secundário* (*C. Gent.*, II, 54).

1 A atividade é uma propriedade dos corpos, quer se considere no estado de *potência*, quer no estado de *operação.* O *sujeito da atividade* não é a *matéria*, nem é a *forma*, mas é o composto, o ente subsistente, como este é o *sujeito* do *ser*; porque *operar* é próprio do *subsistente.* Diz S. Tomás: "Actio est *compositis,* sicut et *esse*; existentis enim est agere" (*Summ. Th.*, p. I, q. 77, a. 1, ad 3). — Todavia, o composto opera, não em virtude da *matéria*, mas em virtude da *forma*, a qual é *ato* e *princípio* de *operação.* Diz o mesmo santo: "Compositum non agit ratione *materia,* sed ratione *formae*, quae est *actus* et *actionis principium*" (In I *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 2). De fato, as operações, que se realizam nos corpos, como os fenômenos de elasticidade, de calor, de eletricidade, de luz, etc., não se reproduzem em todos os corpos com a mesma intensidade, nem do mesmo modo. Cada *espécie* de corpos tem o *seu* calor, o *seu* peso atômico, as *suas* químicas afinidades, etc. Se a atividade ou a operação, de que os corpos são dotados, é *especificamente* diversa, segundo a *específica* diversidade dos corpos, é claro que essa atividade deve derivar, como do seu princípio radical, não do elemento *comum* a todos os corpos, que é a *matéria*, mas do elemento *próprio* de cada *espécie* de corpo, que é a *forma substancial.* E não pode deixar de ser assim. A *atividade* supõe e manifesta a *espécie*; e por isso, o elemento, que coloca uma coisa na *espécie* e que é a *forma*, é o princípio da sua *atividade.* Como também, nenhum ente opera, senão enquanto está *em ato*; e, como o corpo está *em ato* pela *forma*, ele não opera senão pela *forma.* Diz S. Tomás: "Eadem forma, quae dat esse materiae, est etiam *operationis principium*; eo quod unumquodque agit, secundum quod est *actu*" (*De anima*, q. 1, a. 9).

Façamos duas advertências. 1ª) Quando se diz que o agente opera enquanto está *em ato*, este axioma pode referir-se tanto ao *ato da existência*, como ao *ato da essência*, que é a *forma.* Se se refere ao *ato da existência*, o axioma significa que nenhuma

c) *É simples.* — A *forma substancial* é *simples* — não só quanto à *essência*, porque, não sendo composto de *matéria* e de forma, não é constituída por elementos *especificamente* diversos, — mas também quanto à *entidade*, porque, sendo princípio de *unidade* e de *indivisão*, não tem partes *extensas*.[1]

---

operação pode derivar de um ente, que ainda não exista na realidade. Escreve S. Tomás: "Omnis actio causatur ab aliquo *existente in actu*; quia nihil agit, nisi secundum quod est *actu*" (*Sum. Th.*, Iª-11ª, q. 79, a. 2). Se se refere ao *ato da essência*, que é a *forma*, o axioma denota que nenhuma operação pode convir a um ente, senão em virtude de um intrínseco princípio proporcionado. Diz S. Tomás: "*Forma propria* est in qualibet re *operationis propriae principium*" (In IV *Tent.*, dist. 49, e. 1, a. 1). Daí o adágio: todo o agente opera pela sua forma — *omnis agens agit per suam formam.* — 2ª) No exercício da *atividade*, que é a *operação*, devemos distinguir — o princípio, *que (quod)* opera e que é composto, a substância subsistente, — e o princípio *pelo qual (quo)* o composto opera. Este princípio, *pelo qual* o com posto opera, é dúplice: *próximo e remoto.* O *próximo* é a *faculdade*, de que a operação deriva *imediatamente*; o *remoto* é a raiz, de que deriva a própria *faculdade*, e que é a *natureza*, ou *essência específica*, determinada pela *forma substancial.* O princípio *próximo* é uma coisa *acidental*; o *remoto* é uma coisa *substancial* (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 1, ad 3).

1 A *simplicidade*, quanto à *essência*, não só convém à *forma substancial*, mas também à *matéria prima*, porque também esta, como vimos, não é constituída por elementos *especificamente diversos.* — Mas a *simplicidade* quanto à *entidade* só convém à forma, e convém-lhe *essencialmente.* Só convém à *forma*, porque a *matéria prima* exige *por si* partes extensas; e convém-lhe *essencialmente*, porque a *forma* é por si princípio de unidade em ordem à quantidade (pois une e conserva unidas as partes da quantidade), e não poderia ser princípio de *unidade*, se não fosse *entitativamente* simples. — Daí se segue que a *forma* é *por si indivisível.* Com efeito, a *divisibilidade* deriva do princípio radical da *quantidade* (pois uma coisa é divisível enquanto é dota de *quantidade*), que é a *matéria*, e não pode derivar do princípio radical) da *indivisão*, ou da *unidade*, que é a *forma.* Se, pois, o átomo é *indivisível*, é indivisível pela sua *forma*, a qual, por isso, é uma entidade *simples.* E *simples* seria sempre a *forma*, ainda que o átomo pudesse dividir-se; porque, neste caso, o átomo mudaria a sua natureza, e a sua forma não se dividiria, mas daria lugar a uma outra forma. — Todavia, se a forma é *indivisível por si (per se)*, pela *sua natureza*, pode ser *divisível* de um modo *contingente*, ou *acidental (per accidens*). Um atributo — convém a um *ente por si (per se*), quando ou é um elemento constitutivo da *essência* do ente, ou quando é uma consequência dos *princípios essenciais*, — e convém a um ente de um modo *contingente*, ou *acidental* (*per accidens*), quando é uma coisa estranha à *essência* do próprio ente e por isso, deriva de uma causa *extrínseca* à *essência* do próprio ente e por isso, deriva de uma causa *extrínseca* (*De pot.*, q. 10, a. 4). Ora, a *forma*, embora seja *simples e indivisível por si*, pela sua *natureza*, contudo, por causa do elemento *material*, a que está unida, torna-se *virtualmente* extensa, localiza-se nesta ou naquela parte da matéria, e está sujeita à divisão. Essa *divisibilidade*, contudo,

d) *É única em cada corpo.* — A *forma* determina o corpo a uma certa espécie. Ora, cada corpo pertence a uma *única* espécie. Logo, cada corpo deve ter uma *única* forma.[1]

---

não é possível e não se verifica senão nas formas *inferiores.* — Portanto, a *forma* não é *simples* nem *divisível,* como a *matéria.* A *matéria* é *simples* quanto à *essência,* mas não quanto à *entidade,* porque, se não tem, contudo *exige* as partes extensas, ao passo que a *forma* é *simples,* não só quanto à *essência,* mas também quanto à *entidade,* porque não tem as partes extensas, nem as exige. A *matéria* é *divisível por si,* porque é raiz da extensão: a *forma* é só divisível *acidentalmente,* porque está unida com um elemento extenso. 1 Desse modo, entre os dois princípios — a *matéria* e a *forma* — dá-se uma mútua comunicação de propriedades. A *forma* dá à *matéria* a própria *unidade* e *indivisão*; a *matéria* dá à *forma* a própria *extensão,* a *localização,* a *divisibilidade.* A *matéria,* pela *forma,* torna-se *ativa*; a *forma,* pela *matéria,* torna-se *material.*

1 Há várias opiniões a esse respeito. Alguns admitem na *matéria* várias *formas substanciais, essencialmente subordinadas,* das quais a *inferior* seria *potência* em ordem à forma *superior.* Outros reconhecem também várias *formas* na matéria, não *essencialmente subordinadas,* mas coordenadas, de modo que cada uma seria como uma *disposição* para a forma *superior,* e todas para a forma *principal.* Outros, sequazes de S. Tomás, sustentam que o corpo não pode ter senão uma *única* forma *substancial.*

A doutrina do Angélico é a verdadeira. — Porquanto, a *forma substancial* comunica à matéria o próprio *ser substancial.* Ora, o *ser substancial* é o *único em* cada corpo. Logo, a *forma substancial* é a *única* em cada corpo. Diz S. Tomás: "Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis" (*Sum. Th.,* p. I, q. 77, a. 4). — Além disso, a *forma substancial,* comunicando o *ser substnacial* à matéria, constitui uma essência *completa* no gênero da *substância.* Ora, tudo o que sobrevém a uma essência já *completa* no gênero da *substância,* não lhe se pode unir se não de um modo *acidental,* ou não pode ser senão uma coisa *acidental.* Logo, o corpo não pode possuir senão uma *única* forma *substancial.* Escreve S. Tomás: "Cum *forma substantialis*... constituat hoc aliquid in genere *substantiae,* si prima hoc facit, secunda adveniens, inveniens subjectum iam in *esse substantiali* constitutum, *accidentaliter* ei adveniet" (*De pot.,* q. 3., a. 9, ad 9). — Ademais: a *forma substancial,* comunicando à matéria o *ser substancial* é necessariamente *uno.* Ora, se a substância material pudesse receber, *simultaneamente,* duas ou mais *formas substanciais,* já não seria *uma só substância,* mas seria *dúplice* ou *múltipla*: o que é absurdo. Logo, o corpo não pode ter mais que uma *forma substancial.* Diz o S. Doutor: ~Nihil est *simpliciter unum,* nisi per *formam unam,* per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit *ens* et quod *sit una*" (*Sum. Th.,* p. I, q. 77, a. 3).

Portanto, em cada corpo há uma *única* forma *substancial.* Essa *única* forma faz as vezes de todas as formas inferiores. De fato, as formas *substanciais* têm todas por sujeito a mesma *potência,* que é a *matéria.* Ora, os *atos,* que têm por sujeito a mesma *potência,* estão todos subordinados ao *mesmo gênero*; assim a percepção da cor branca e a da cor vermelha pertencem ao mesmo gênero, porque são atos de uma e mesma

e) *É imutável.* — A forma dá o ser *substancial* à matéria, determinando-a a uma certa espécie. Ora, o ser *substancial* é uma coisa *imutável*, de modo que não pode ser alterado sem que seja destruído. Logo, a forma é *imutável.*[1]

---

potência visual (ao passo que a percepção do sabor e a do som estão subordinadas a gêneros diversos, porque são atos de potências diversas). Logo, as *formas substanciais* estão todas subordinadas ao *mesmo gênero.* Estando subordinadas ao *mesmo gênero*, as formas estão *virtualmente* contidas umas nas outras enquanto a superior contém a virtude ou a energia da inferior, e mais alguma perfeição específica: assim o *quadrilátero* e o *pentágono*, pelo fato de pertencerem ao mesmo gênero da *quantidade*, estão por tal modo relacionados, que o *pentágono* possui todos os elementos do *quadrilátero* e mais um ângulo e um lado, como também o número *cinco* contém o *número quatro* e mais uma unidade, que lhe dá a *espécie.* Se a forma *superior* contém a virtude ou a energia da *inferior*, é evidente que, se a matéria possui uma certa e determinada forma, não pode possuir e não possui *simultaneamente* a forma *inferior*; porque essa seria supérflua e inútil, e nas obras da natureza nada é supérfluo ou inútil; assim no *pentágono*, que contém *virtualmente* o *quadrilátero*, não existe *atualmente* a forma do mesmo *quadrilátero*. Logo, um corpo não pode ter mais que uma *forma substancial.*

Tal é o ensino de S. Tomás, que seguiu e ilustrou admiravelmente a doutrina de Aristóteles. As formas são como os números. A superior contém toda a perfeição da inferior, e mais alguma coisa, que importa uma nota específica. (*Comp. Theol.*, c. 92). A razão, que dá o Santo, é que a energia da forma é semelhante à energia dos outros agentes. Se a energia de um só agente superior pode fazer tudo o que fazem as energias de vários agentes inferior, ou produzir, só por si, todos aqueles efeitos, para a produção dos quais são necessárias as energias de vários e distintos agentes inferiores, deve concluir-se que uma forma superior deve, só por si, produzir todos aqueles efeitos, que várias formas inferiores, cada uma na esfera da sua atividade, podem produzir. (*De spirit. creat.*; a. 3; *De anima*, a. 9; *Quodl.* I, a. 6; opusc. *De pluralitate formarum*).

1 A coisa é evidente. Se a *forma* pudesse estar sujeita à mudança, também sujeito à mudança estaria o *ser substancial*, que ela comunica à matéria. Ora, o *ser substancial*, se pode ser destruído, não pode sofrer mudança (*De virt. in comm.*, q. 1, a. 11). Daí o adágio — que as *formas* são como os *números.* Assim como os *números* são fixos e imutáveis, porque se lhes se tira ou acrescenta uma unidade, mudam de espécie; assim também as *formas* são fixas e imutáveis, porque, se lhes se tira ou acrescenta um grau de perfeição, mudam de espécie (*Sum. Th.,* p. I, q. 118, a. 2). — Por isso, a forma substancial, que se divide *acidentalmente*, por causa da matéria, se não conserva toda a sua integridade *quantitativa*, conserva sempre toda a sua integridade *essencial.* — Logo, não pode admitir-se a hipótese das *formas latentes*, que existiram, em estado embrionário, na substância completa, juntamente com a forma *substancial*, determinativa da espécie, e que, acabando essa forma, se desenvolveriam, para constituir novas substâncias. A forma substancial não é capaz de progresso. — A

119. Relações entre a matéria e a forma. Eis as principais.

a) A *matéria* e a *forma* constituem, *na sua união, uma só substância completa*. — A *matéria*, por ser um princípio *potencial* e *determinável*, e a *forma*, por ser um princípio *atual* e *determinativo*, são duas substanciais *incompletas*, feitas uma para outra. Na mútua comunicação das entidades, a *matéria* dá à *forma* o sujeito da *inerência*, a *forma* dá à *matéria* a determinação *específica*, e assim constituem uma só substância *completa*.[1]

b) *A matéria não pode existir sem a forma, nem esta, quando material, sem aquela*. — A *matéria* não pode existir sem a *forma*; porque tudo o

---

forma substancial, por ser *ato*, imita e manifesta, melhor que a *matéria*, a perfeição do Criador, que é Ato infinitamente puro (*C. Gent.*, III, 97).

1 A *matéria* e a *forma* são duas substâncias *incompletas*; mas, estando por tal modo relacionadas entre si, que uma é *potência* e outra é *ato*, devem, na sua opinião, formar uma só substância *completa*. — A *matéria* não encerra em si mesma nenhum *ato*, nem de *essência*, nem de *existência*. E, como todo o ente criado recebeu do Criador uma tendência *inata*, gravada na própria natureza, para o seu bem, conveniente, para a sua perfeição, e o bem e a perfeição da *matéria* deriva da *forma*, segue-se que a *matéria* deve tender e tende para *forma*, para receber dela o complemento, a especificação, a capacidade de existir na realidade. — A *forma*, pela sua vez, sendo por si um princípio de determinação e especificação, exige um sujeito, que tenha a *capacidade* e a necessidade de ser determinado e especificado. — Intrinsecamente dependentes uma de outra (embora sob diferentes aspectos), a *matéria* e a *forma* não existem senão em vista da sua união e da formação de uma só substância *completa*. — É claro que, em relação ao composto, é mais *essencial* a *forma* que a *matéria*; porque o princípio ativo, determinante e especificativo, excede em dignidade o princípio passivo, indeterminado e comum. — Portanto, a *matéria* e a *forma* são partes intrínsecas e essenciais do composto natural. Este composto não se distingue *realmente* das partes componentes, tomadas coletivamente; a *matéria* e a *forma* constituem e são o próprio composto (*C. Gent.*, IV, 91). — Se *única* e é a *essência*, ou *substância*, do composto, constituída pela *matéria* e pela *forma*, *única* também é a sua *existência*. As partes componentes não existem em *si mesmas*, mas na *existência do composto*, essa e *única*. Por isso, a *matéria* e a *forma inexistem* ou *coexistem* no composto e pelo composto. Escreve S. Tomás: "*Idem* est *esse* formae e materiae, et hoc idem est, *esse* compositi" (*Sum. Th.*, I-II, q. 4, a. 5, ad 2).

Constituindo a *matéria* e a *forma* uma só substância *completa* pela união e mútua comunicação das próprias entidades, segue-se que as propriedades, de que o corpo é dotado, não residem exclusivamente na *matéria*, nem exclusivamente na *forma*, quando esta é *material*, mas no *composto*, como no seu natural sujeito; embora a raiz da *quantidade* se encontre, em última análise, na *matéria*, e a raiz das *qualidades* se encontra na *forma*. — Dizemos — quando a forma é *material*; porque a forma *espiritual*, além de ser a raiz, é também o sujeito natural das faculdades *intelectuais*.

que existe pertence a uma *espécie determinada*, é dotado de unidade e de força; ora, é a *forma*, que dá à matéria a natureza específica, a unidade e a força. — A *forma, quando material*, não pode existir sem a *matéria*; porque, dependendo da *matéria* nas *operações*, também depende dela na *existência*. Dizemos — quando *material*; porque a *forma espiritual* pode subsistir, mesmo separada da *matéria*.[1]

---

1 Se a *matéria* e a *forma* são duas substâncias *incompletas*, que, na sua união, constituem uam só substância *completa* e subsistem numa só *existência*, que é a do composto, segue-se que a *matéria* não pode existir sem a *forma*, nem a *forma*, quando não é *espiritual*, sem a *matéria*.

A *matéria* não pode existir sem a *forma*. A *matéria*, por si, é pura *potência*; e, como tudo o que se encontra na realidade, existe *em ato*, e é dotado de ato, por isso, a matéria não pode existir sem a *forma*, que é o seu *ato* (*De pot.*, q. 4, a. 2; *Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 2, ad 3; q. 66, a. 1; *C. Genti.*, II, 43). 1 Diz o S. Doutor que nem Deus pode conservar na existência a matéria sem a forma, porque não pode fazer o que o é *contraditório*, e é contraditório que seja *em ato* uma coisa que não tem *ato*, que exista uma coisa que não seja coisa alguma, isto é, não determinada a alguma espécie (*Quodl.* III, q. 1). Daí se segue que a *matéria*, assim como não pode existir por si mesma, assim também não pode *por si mesma ser conhecida*. De fato, tudo o que é cognoscível *por si mesmo*, ou é *ato*, ou *tem o ato*; porque o objeto da inteligência é o *ente*, e o *ente* diz-se propriamente de uma coisa, que é *em ato*. Ora, a matéria, por si mesma, nem é *ato*, nem *tem o ato*. Logo, não pode ser conhecida *por si mesma*. Mas conhece- se por *analogia*, isto é, pela sua relação com a *forma*; porque toda a *potência* conhece-se pelo *ato*, para o qual está essencialmente ordenada (Cf. in I *Phys.*, I, 13).

Se a *matéria* não pode existir sem a *forma*, nem esta, *quando não é espiritual*, pode existir sem aquela. Porquanto, a *forma material* é uma substância *incompleta*, não só na ordem da *natureza*, mas também na de *substancialidade*, porque existe n a *única existência* do composto. Por isso, não pode existir sem a matéria. — Dissemos — *quando não é espiritual*; porque a forma *espiritual*, como é a nossa alma, recebe o *ser*, ou *existência*, diretamente de *Deus*, sem o intermédio das causas segundas, e esse *ser* é por ela comunicado à matéria. Nesse caso, o *ser* do composto é o próprio *ser* da forma; e, quando o composto o composto se dissolve, a *forma* conserva o próprio *ser*, e, com o *ser*, as suas *operações*. O *ser* dessa forma é *perfeito*, embora não seja perfeita a *natureza*, porque a *natureza* é constituída pela forma e pela matéria (Cf. *Sum. Th.*, I-II, q. 4, a. 5, ad 2).

Não podendo a *matéria* existir sem a *forma*, nem receber mais que uma forma, segue-se que a *matéria* — não pode perder a *forma*, que tinha, sem adquirir, no mesmo instante, uma nova *forma*, — nem pode adquirir uma nova *forma*, sem perder a tinha. Quando a *matéria* perde a *forma*, o *composto corrompe-se*; quando a *matéria* adquire a *forma*, o *composto é gerado*. Com razão os filósofos dizem que a corrupção de um composto é a geração de um outro, e a geração de um composto é a corrupção de um outro: *corruptio unius est generatio alterius, et generatio unius est corruptio alterius*.

c) *Entre a matéria e a forma deve existir uma proporção.* — Essa proporção consiste em que a matéria deve ser apta e conveniente disposta peara receber a forma. A necessidade dessa proporção é evidente. — Portanto, não é necessário que a *matéria* e a *forma* possuam a *mesma natureza*; basta que uma se refira à outra, como a *potência* se refere ao *ato*.[1]

d) *A forma material é tirada, pelos agentes naturais, da potência da matéria.* — Na verdade, os agentes naturais, causando a forma *material*, não a tiram do nada, mas da matéria preexistente, enquanto *atualmente* produzem na matéria, e *dependentemente* da matéria, uma *forma*, para a qual ela estava *em potência*. — Dizemos — a forma *material*; porque a

---

Considere-se bem o sentido desse adágio. Não se entende — que a *geração* e a *corrupção* são uma e a mesma coisa (porque a geração é uma coisa *positiva* e a *corrupção* é uma *negativa*), — nem que a *corrupção* é *causa* da *geração*, e vice-versa (porque a *corrupção*, sendo uma *privação*, não pode ser nem *causa*, nem *efeito*); mas deve entender-se que, não podendo a *matéria* existir sem a *forma*, nem receber *duas formas*, e, quando adquire uma nova *forma*, perde, no mesmo instante, a que tinha. — Portanto a *geração* e a *corrupção* referem-se propriamente ao *composto*; e a *matéria* e a *forma* se *corrompem* ou são *geradas*, enquanto se *dissolve* ou se *forma o composto*.

1 É regra geral que as partes não podem unir-se para formar um composto, sem não forem *proporcionadas* entre si. Tal proporção não consiste na semelhança das naturezas, mas na *preparação* da *potência* para o seu *ato*, de modo que este possa ser a perfeição, o natural complemento da outra. Ora, a *matéria* não pode dizer-se *preparada*, se estiver apenas na potência *remota* para a *forma*; mas deve estar na potência *próxima*, de modo que, assim preparada, não exija e não receba senão uma certa e determinada *forma*. E quanto mais elevada é a forma, tanto melhor preparada (por uma série de formas intermédias, que a elaborem e disponham gradualmente) deve ser a *matéria*. É o que se verifica não só na ordem dos fenômenos físico-químicos, mas também na ordem biológica (*C. Gent.*, II, 89; *Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2, ad 2; *De spirit. creat.*, a. 3, ad 13). — Em caso algum, poderão unir-se elementos, que sejam destituídos dessa proporção. Uma determinada matéria não tem igual aptidão para toda a espécie de formas, mas só para uma determinada forma; e vice-versa. Nunca a alma humana poderá informar o organismo de um gato ou de um macaco, mas só poderá informar o corpo humano; porque, embora o nosso corpo e a nossa alma sejam substâncias essencialmente diversas, contudo convêm entre si na proporção de *potência próxima* e de *ato substancial*. Diz S. Tomás: "Etsi anima et corpus secundum proprietates *naturae* multum *distent*, secundum proportionem *potentiae* et *actus* maxime *conveniunt*" (In II, *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 4). — Noutro lugar, o S. Doutor indica as diversas e grandes ascensões da matéria, através das formas, até à mais alta espécie, que é a humana, de modo que a matéria, atuada por uma forma, está sempre na *potência próxima* para a forma imediatamente superior (*C. Gent.*, III, 22).

forma *imaterial*, ou *espiritual*, sendo intrinsecamente independente da matéria, é tirada do *nada*, isto é, *criada* pela virtude divina.[1]

---

1 É certo que, no princípio das coisas, Deus *criou*, isto é, tirou do *nada*, não só a *matéria*, mas também a *forma*, ou, melhor, tirou do *nada* o *composto* de *matéria* e de *forma*. Nem a *matéria*, nem a *forma*, podem ser criadas por si, distinta e independentemente uma de outra. O termo da criação é o *ente*, enquanto *subsistente*; ora, a *matéria* não é propriamente *ente* (porque é *potência*), e a *forma*, quando é *material*, não é *subsistente*. Por isso, a *matéria* e a *forma*, na origem do mundo, foram *concentradas*, enquanto e quando forma criados os *compostos*. Acabado o ato da criação, a *matéria* permanece *indestrutível*; pode estar sujeita a contínuas e diversas mudanças, mas não perde nada da sua massa. — Se a *matéria* permanece *indestrutível*, não se dá o mesmo com a *forma*. Esta acha-se sujeita a perpétuas mudanças, enquanto a matéria passa sucessiva e continuamente de uma forma para outra. — Donde deriva a *nova* forma? Se não é *criada* (e não o pode ser, porque não subsiste em si), deve derivar de um *sujeito preexistente*; porque não se concebe outra espécie de *origem*. Esse sujeito não pode deixar de ser a *matéria*. Daí o axioma dos escolásticos: a forma é tirada da potência da matéria — *forma educitur de potentia materiae*. O axioma significa que, para a produção da *forma*, são necessárias duas causas: a *eficiente* e a *material*. A causa *eficiente* contém a *forma* na própria *potência ativa*, enquanto tem a *força* de transmutar o sujeito e produzir nele a *forma*; ao passo que a causa *material* contém a *forma* na própria *potência passiva*, enquanto tem a *capacidade* de ser transmutada pela causa *eficiente* e de receber em *ato* uma forma, que não tinha, mas para a qual estava *em potência*. Diz S. Tomás: "*Formae* praeexistunt quidem *in materia*, non *in actu*, sed *in potentia solum*, de qua *in actum* reducuntur *per agens naturale*" (*De Ver.*, q. 11, a. 1; cf. *De pot.*, q. 3, a. 4, ad 7).

Expliquemos este axioma. Quando se diz que a *forma* é *tirada da potência da matéria*, dá-se a entender que a primeira está *contida* na segunda; porque não se tira de uma coisa senão o que está contido nela. Ora, uma coisa pode estar contida noutra por dois modos: *em ato* e *em potência*. Está contida *em ato*, quando existe na outra na *própria entidade*, ou *realidade*; assim a espada está contida *em ato* na bainha. Está contida *em potência*, quando existe na outra, não na própria *entidade*, ou *realidade*, mas na mera *possibilidade*, enquanto *pode* receber a entidade, ou realidade própria; assim a figura de Júlio César existe *em potência* num pedaço de mármore não trabalhado. Quando dizemos que a *forma (material)* é *tirada da potência da matéria*, não entendemos que a *matéria* seja um recipiente, que contém *atualmente* todas as formas e de que se não elas sucessivamente extraindo; mas queremos significar que a causa *eficiente* não tira do *nada a forma*, mas que a produz *dependentemente da matéria*, a qual era *em potência* do mármore, entendemos que essa figura é produzida pelo escultor *dependentemente* de um sujeito, que é o mármore e que para ela estava *em potência*, isto é, *podia* recebê-la. Diz S. Tomás: "Actum (*formam*) *extrahi de potentia materiae*, nihil aliud est quam aliquid fieri in *actu*, quod prius erat in *potentia* (*Sum. Th.*, p. I, q. 90, a. 2, ad 2). Por isso, como adverte o mesmo Santo, quando se diz que a *forma* existe na *matéria* de um *modo imperfeito*, não se entende que na *matéria* preexiste apenas *uma parte* da forma, mas

deve entender-se que na *matéria* preexiste *em potência toda a forma*, e depois é reduzida *toda ao ato* (*De pot.*, q. 3, a. 8, ad 10). — Quando a *matéria*, pela ação do agente, recebe *em ato* a *forma*, para a qual estava *em potência*, temos o *composto*, que é o termo *direto* e *completo* da ação do *agente natural* (*Metaph.*, L, 7, I, 7; *C. Gent.*, II, 86).

Essa *origem da forma material* corresponde à sua *natureza*. Porquanto, a *forma material* depende da matéria nas suas *operações* e por isso, no seu *ser*, ou na sua *existência*. Ora, uma coisa, que depende de outro no seu *ser*, ou na sua *existência*, depende dela também na sua *origem*; porque a *origem* de uma coisa deve corresponder ao seu *ser*, ou à sua *existência*. Mas a forma não pode depender da matéria na sua *origem*, senão enquanto é produzida pela transmutação da matéria, isto é, senão enquanto é tirada da *potência* da matéria. Na verdade, quando uma nova substância é gerada, o termo da ação do agente não é a *forma*, mas é o *composto*. Se o termo não é a *forma*, essa deve ser feita *dependentemente do sujeito*, isto é, deve ser *tirada da potência* da matéria; porque, se assim não fosse, deveria admitir-se um destes dois erros: ou que a forma é *criada*, ou que ela está contida *em ato* na matéria (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 8).

Dissemos que a causa *eficiente*, a qual tira da *potência* da matéria a *forma*, é o *agente natural*. De fato, como o *termo* da geração é o *composto*, e não a *forma*, essa não pode ser tirada da *potência* da matéria senão por uma substância *composta*, qual é o *agente natural*; pois deve haver uma semelhança entre o efeito e a sua causa relativa (Cf. *De pot.*, q. 3, a. 8). — A substância composta opera *pela sua forma* ¸como pelo seu *instrumento principal* e *remoto*, e pelas *qualidades ativas*, ou *enérgicas* ¸como pelo seu *instrumento secundário* e *próximo*. Estas *qualidades ativas*, ou *energias*, derivam da *forma substancial*, e por isso, operam em virtude da mesma forma; ou é a mesma forma que opera por meio delas, como o instrumento *principal* opera por meio do instrumento *secundário*. Causando cada instrumento o seu efeito proporcionado, as *qualidades ativas*, que são coisas *acidentais*, em virtude da sua própria força, chegam a alterar *acidentalmente* a matéria, enquanto alteram as disposições existentes na própria matéria, e produzem nela novas e diversas disposições, que exigem uma nova e diversa forma, ou que tornam a matéria capaz de receber uma nova e diversa forma; porque toda a forma exige especiais disposições na matéria, para que possa ser *tirada* da potência dela e com ela constituir o corpo. E, visto que as *qualidades ativas* são, pela sua vez, instrumentos da *forma substancial* do agente, e o efeito de um instrumento é proporcionado, em perfeição, à causa, que dele se serve, segue-se que as *qualidades ativas* devem ter, como efeito último e adequado, a produção de uma nova *forma substancial*. Diz S. Tomás: "Qualitates activae agunt ad *formas substantiales in virtute substantialium formarum*, quarum sunt *instrumentum*" (*Quodl.*, IX, a. 11).

No mesmo instante, em que a nova *forma* é tirada da *potência da matéria*, a forma *antiga* acaba pela corrupção do *composto* e com ela acabam as suas qualidades. Por isso, as qualidades, que aparecem no novo composto, são *numericamente* distintas das qualidades do antigo (*De gener.*, L, I, I, 10). — Mas, se as *qualidades* mudam, a *quantidade* permanece. E, porque a *quantidade* resulta de *várias partes unidas*, a *multiplicidade das partes* deriva da *matéria*, que é comum a ambos os compostos, e a *unidade* deriva da *nova forma*, como anteriormente derivava da *antiga forma*

e) *A matéria e a forma unem-se imediatamente.* — Na verdade, a *matéria* une-se com a *forma*, como a *potência* se une com o *ato*. Ora, a *potência* não se une com o *ato* senão por um modo *imediato*, isto é, pela sua entidade; porque a potência unida com o *ato* é a *potência em ato*. Logo, a *matéria* e a *forma* unem-se *imediatamente*.[1]

Portanto, a *forma material* é tirada da *potência da matéria* pelo agente natural. — Mas não devemos pensar que *matéria* não concorra de modo algum para a produção da *forma*. A *matéria* e a *forma material* possuem e sustentam juntamente um e mesmo ser substancial; porque nenhum destes dois princípios seria por si capaz de o possuir e sustentar. A *matéria* é como que base, o fundamento desse *ser*; a *forma* é o último complemento, a perfeição suprema. Por isso, sendo mais fácil completar um ser já começado, do que produzi-lo na totalidade, é claro que o agente, na produção da *forma* ´, auxiliado pela *matéria*, e por isso, esta concorre, de algum modo, para aquela produção. — Além disso, o agente não *cria*, mas *tira a forma da potência* da matéria, e, portanto, deve atuar na matéria para a transformar. Ora, se a matéria não fosse um sujeito *capaz* de receber a ação do agente, este não poderia produzir efeito algum. Logo, a matéria, pelo fato de receber a ação do agente, coadjuva este na geração da *forma*. Por isso, essa *capacidade* da matéria é como que *um começo da forma*. (In II *Senti.*, dist. 18, q. 1, a. 2). — Donde se vê o erro dos que, como o Dr. Fredauit (*Forme et matière*), supõem a *matéria prima* uma *unidade panteísta*, que se desenvolve por *si mesma* e reveste sucessivamente todas as formas. A evolução da *matéria é passiva* e depende de causas extrínsecas.

É a forma *material* que é tirada da *potência* da matéria, e não a forma *imaterial*, ou *espiritual*, não é tirada da *potência* da matéria. — Além disso, uma coisa, que excede a *potência*, ou a *capacidade* da matéria, não pode ser tirada da *potência* da matéria, ou não pode ser feita *dependentemente* da matéria. Ora, a forma *imaterial*, ou *espiritual*, excede a *potência* da matéria; porque, embora esteja unida com a matéria, contudo é dotada de operações *imateriais*, ou *espirituais*, isto é, *independente* da matéria, e por isso, é dotada de um *ser imaterial*, ou *espiritual*. Logo, a forma *imaterial*, ou *espiritual*, não é *tirada da potência* da matéria. Portanto é *tirada do nada*, é *criada*, pela virtude onipotente de Deus (*Sum. Th.*, p. L, q. 90, a. 2, ad 3).

1 A *causalidade* da matéria e da *forma*, como dissemos na *Ontologia*, consiste na *mútua comunicação* das suas entidades. Ora, a entidade da *matéria* é uma entidade de *potência*, porque a *matéria* é a *potência* receptiva da *forma*, e a entidade da *forma* é uma entidade de *ato*, porque a *forma* é *ato da matéria*. Ora, assim como a *potência* e o *ato* se unem *imediatamente*, sem intermédio de outra entidade, assim também *imediatamente* se unem a *matéria* e a *forma*. Logo, que a *matéria* receba a *forma*, a sua capacidade está preenchida, o composto é formado, nenhum outro elemento *intrínseco* é necessário. É certo que, para tal união, é indispensável a ação do agente natural; mas essa ação é uma coisa *extrínseca*, unicamente necessária para que a matéria passe da *potência* para o ato. (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 7; *De Anima*, q. 1, a. 9).

f) *A matéria recebe da forma a especificação, e a forma recebe da matéria a individuação.* — A *matéria* recebe da *forma* a *especificação*; porque, sendo comum a todos os corpos e indiferente para constituir um corpo desta ou daquela espécie, deve ser e é determinada a uma certa espécie, e não a outra, pela respectiva *forma*, que lhe comunica a essência. — A *forma* recebe da *matéria* a *individuação*; porque, sendo por si comunicável e indiferente para constituir este ou aquele indivíduo, a *forma* deve ser determinada a esse indivíduo, e não a outro, e tal determinação deriva da *matéria*, enquanto a *forma* é recebida em distintas porções da *matéria*.[1]

---

1 A *forma* é o princípio da *especificação*; a *matéria* é o princípio da *individuação*. — Que a *forma* seja o princípio da *especificação*, ou da distinção *específica*, entre as diversas substâncias corpóreas, não pode haver dúvida depois do que deixamos dito. — Que a *matéria* seja o princípio da *individuação*, ou da distinção *numérica* entre as substâncias da *mesma espécie*, é uma doutrina, que nem todos admitem. — Como o problema é de um grande alcance, procuraremos resolvê-lo com todo o cuidado possível.

a) Estado da questão. — Trata-se de saber qual é o princípio, pelo qual a substância corpórea, composta de *matéria* e de *forma* se torna *indivíduo*. Na substância corpórea, existente na realidade, devemos considerar — a *essência específica* e as *notas individuantes*. A *essência* específica coloca a substância numa determinada espécie; as *notas individuantes* fazem distinguir um indivíduo do outro, e por isso, no seu conjunto, são exclusivamente *próprias* de um indivíduo, e não de outro. — A *essência específica* produz a *semelhança específica*, e por isso, a *unidade específica*; *as notas individuantes* indicam a *diferença individual*, e por isso, a *unidade numérica*. A *unidade numérica* supõe e importa a *específica* e mais alguma coisa, que é o conjunto das *notas individuantes*. Portanto a *unidade específica* difere da *numérica*, não enquanto a essência, que constitui a *espécie*, seja *diversa* da essência, que se encontra no *indivíduo*, mas enquanto na *espécie* a essência existe de um modo *abstrato e universal*, ao passo que no *indivíduo* se encontra de um modo *concreto* e *singular*, isto é, apropriada a este ou àquele indivíduo, e por isso, multiplicada em vários indivíduos, só *numericamente diversos*. — As *notas individuantes*, que, no seu conjunto, indicam a *diferença individual* e são a manifestação sensível da distinção entre os vários indivíduos da mesma espécie, devem ter o seu princípio, a sua raiz no âmago da própria substância. — Por isso, quando se pergunta pelo *princípio da individuação*, quer saber-se — qual é o princípio, que constitui a *unidade numérica* e é a razão porque os indivíduos da *mesma espécie* diferem um de outro; — ou qual é a causa *intrínseca*, da qual, como da sua raiz proporcionada, deriva a *diferença individual*, isto é, o conjunto das *notas individuantes*, que tornam a essência *concreta* e *singular*, de modo que seja *própria* de um certo indivíduo, e não de outro da mesma espécie. — Permitamos algumas observações.

a) **Indivíduo**. — *Indivíduo* é o *ente indiviso em si mesmo e diviso de todos os outros*. É a definição de S. Tomás (*Sum. Th.*, q. 1, q. 29, a. 4; in Boet. *de Trinit*, q. 4, a. 2, ad 3). São dois, portanto, os elementos, que constituem o *indivíduo*: *a indivisão em si mesmo*

e a *divisão dos outros entes*. O primeiro elemento é necessário; porque, se o *indivíduo* fosse diviso em si mesmo, não teríamos um só indivíduo, mas muitos. O segundo elemento também é necessário; porque o *indivíduo* indica um ser *incomunicável*, e um ser é *incomunicável*, quando é diviso ou distinto de todos os outros seres da mesma espécie. Quando o *indivíduo* é uma substância corpórea, possui uma outra nota, que é a sua determinação pelo *tempo* e pelo *lugar*. — Portanto são três os caracteres do *indivíduo* da substância corpórea: a *indivisão em si mesmo*, a *divisão de todos os outros* (ou a *incomunicabilidade*), e a *determinação pelo tempo e pelo lugar*. — Donde se vê a diferença entre *uno e indivíduo*. *Indivíduo* importa a *indivisão em si* e a *divisão de odos os outros*, mas *uno* importa só a *indivisão em si*.

b) **Princípio da individuação**. — *Princípio da individuação* é a causa intrínseca e radical, pela qual uma substância corpórea não é divisa em si e é divisa de todas as outras da mesma espécie. — E, como não pode conceber-se um *indivíduo*, diviso ou distinto dos outros da mesma espécie, sem se conceber a multiplicação *numérica* do mesmo tipo específico, segue-se que o princípio da *individuação* é a razão, porque, na *mesma espécie*, se multiplicam os indivíduos, que só *numericamente* diferem entre si.

c) **Propriedades do princípio da individuação**. — O princípio da *individuação* deve ser, sobretudo, *intrínseco* e *substancial*. — Deve ser *intrínseco*; porque, aqui, não se trata do princípio, que atua na essência de uma coisa e a faz passar da ordem ideal para a real, e que por isso, é *extrínseco* à própria essência; mas trata-se do princípio, que torna uma essência indivisa em si e divisa de todas as outras, e por isso, *intrínseco* à mesma essência. — Deve ser *substancial*. De fato, as substâncias corpóreas, que são *numericamente* distintas entre si, não só diferem quanto aos *acidentes*, mas também quanto à *essência*, ou *substância*, porque a *matéria* e a *forma* de uma substância diferem da *matéria*, porque a *matéria* e a *forma* de uma substância diferem da *matéria* e da *forma* de outra. — Se as substâncias corpóreas, distintas quanto ao *número*, diferem *substancial ou essencialmente*, o princípio dessa diferença *essencial ou substancial*, que é o princípio da *individuação*, deve ser uma coisa substancial; porque deve haver proporção o efeito e a causa.

d) **Várias opiniões dos filósofos**. — As opiniões dos filósofos acerca do *princípio da individuação* são várias e diversas; mas podem reduzir-se a três principais. — Alguns sustentam que a substância corpórea se torna *indivídua* pela sua *realidade*, ou pela sua própria *essência*. Porquanto, dizem, tudo o que existe, *pelo fato mesmo de existir*, *é singular e indivíduo*; e por isso, a sua *realidade*, ou *essência*, como é princípio da sua *existência* (que identificam com a *essência*), também é o princípio da sua *individuação*. Este princípio de *individuação* é o mesmo para todas as substâncias, corpóreas e incorpóreas. Entre os defensores dessa opinião destacaram-se *Aureolo, Durando, Gregório Ariminense, Gabriel Biel,* os *Nominalistas*, os *Cartesianos* e, nos últimos tempos, *Jourdain*. — Outros, pelo contrário, dizem que a substância corpórea não se torna *singular e indivídua* por si mesma; mas não concordam na determinação do *princípio*, porque a substância se torna *indivídua*. Assim, *Zabarella* opina que esse princípio é a *forma substancial*. *Scoto* diz que não é nem a *forma* nem a *matéria*, mas é uma *propriedade singular*, que é acrescentada à substância e que faz com que seja *essa substância*, e não outra (por isso, tal propriedade

foi por ele chamada *haecceitas*). — Outros, finalmente, ou ensinam que o princípio da *individuação* é a *matéria, enquanto é designada,* ou *marcada,* ou *determinada pela quantidade.* Essa doutrina, propugnada por *Aristóteles,* recebida pelo *B. Alberto M.,* foi explicada e ilustrada admiravelmente, como sempre, por S. Tomás.

b) *O princípio da individuação* da substância corpórea não pode ser a *realidade,* ou a *essência* da própria substância. Porquanto, a *essência,* ou *realidade,* importando os elementos *específicos,* e não as *notas individuantes,* é uma coisa *universal,* e por isso, se pode ser o princípio do ser *específico,* que coloque a substância numa determinada espécie, não pode ser o princípio do ser *individual,* que a torne distinta de todas as outras substâncias da mesma espécie. — Além disso, se a essência fosse por si *indivídua,* seria uma e mesma coisa com o indivíduo, e por isso, poderia atribuir-se a este de um modo *abstrato.* Ora, nas substâncias corpóreas, a *essência* não se atribui ao *indivíduo* de um modo *abstrato,* mas só de um modo *concreto*; assim não se diz: *Pedro é a sua humanidade,* mas: Pedro é homem. — Finalmente, se a *essência* fosse por si *indivídua,* ou *singular,* importaria por si a *unidade individual,* e não poderia haver naquela essência senão um só indivíduo. Ora, a *essência* das coisas corpóreas não importa e não exige, *por si,* nem *unidade* nem *pluralidade* (*De Ente et Essentia,* c. IV). Logo, a essência da substância corpórea não é *indivídua* por si mesma.

c) O princípio *da individuação* da substância corpórea não é *forma substancial,* nem uma *propriedade singular,* acrescentada à substância.

a) Não é a *forma substancial.* Na verdade, o princípio da *individuação* é a razão, pela qual uma substância não é divisa em si e é divisa de todas as outras, e por isso, é um princípio de *incomunicabilidade.* Ora, a *forma substancial,* sendo o princípio da essência *específica,* a qual é por si *comunicável* aos inferiores e precisa de ser *individualizada,* não pode ser o princípio da *incomunicabilidade* e da *individuação.* — Além disso, o princípio da *individuação* deve produzir a diferença *numérica*; ora, a *forma substancial* só produz a diferença *específica.* — Nem se diga que a *forma substancial,* a qual *individualiza* uma substância, não é *específica* e *abstrata,* mas *singular e concreta*; porque se poderia sempre perguntar pelo princípio, que torna essa forma *singular e concreta* (Cf. S. Tomás, *De princ. individ.*; *De spirit. creat.,* a. 5, ad 8)

b) Nem é uma *propriedade singular,* acrescentada à substância. Porquanto, essa *propriedade singular* — ou importa uma *diferença individual,* que constitui intrinsecamente a essência *indivídua e singular,* — ou denota um *modo,* de proveniência extrínseca. — Se importa uma *diferença individual,* concedemos que assim é, mas devemos dizer que a questão não se resolve, porque poderíamos sempre perguntar pelo *princípio radical* dessa diferença. — Se denota um *modo,* este ou é uma coisa *acidental,* ou uma coisa *substancial*; pois este, constituindo um indivíduo *substancial,* não pode ser uma coisa *acidental.* Se é uma coisa *substancial,* — ou se identifica com a *entidade substancial,* e por isso, não pode ser o princípio da *individuação,* — ou se une à substância já constituída, também não pode ser o princípio de *individuação,* por ser ele próprio individualizado pela substância.

d) O princípio da *individuação* da substância corpórea é a *matéria prima, enquanto é designada,* ou *determinada pela quantidade.* — Procuremos declarar e provar essa proposição.

a) Uma substância corpórea distingue-se de outra da mesma espécie por uma entidade, distinta da essência específica. Porquanto, as substâncias corpóreas convêm entre si quanto à *espécie*, mas diferem quanto ao *número*. Ora, essas substâncias da não podem diferir quanto ao *número*, senão por uma entidade, que seja distinta da *essência específica* e seja o princípio da diferença; porque, se não houvesse essa entidade, deveríamos dizer que as substâncias corpóreas diferem entre si pela mesma *essência específica*, porque convêm: o que é absurdo. (Cf. In VIII *Metaph.*, I, 3). Repetimos com o S. Doutor que, se o princípio da *individuação* se identificasse com o da *especificação*, não poderia haver senão um único indivíduo em cada espécie (*Sum. Th.*, p. I, q. II, a. 3). — Todavia a *distinção* entre essa *entidade* e a *essência específica* não é *real*, mas é apenas *lógica*. — Não é *real*. Na verdade, se fosse *real*, a *entidade* deveria unir-se à *essência específica*, como o *ato* se une à *potência*, e por isso, a *essência*, antes de receber o ato da *individuação*, que é *singular*, já deveria ser *individualizada* ou *singular*: pois só uma potência *singular* pode receber um ato *singular*. — Mas é apenas *lógica*. Porquanto, a *essência específica*, como existe nas coisas corpóreas, é uma coisa intrínseca e substancialmente *indivídua* e *concreta* (é *essa* essência), e, só por uma *abstração*, pode ser considerada apenas nos seus elementos *específicos*, independentemente das *notas individuantes*. Portanto a distinção entre as notas *específicas* e as *individuais* é apenas *lógica*. Assim, diz S. Tomás, o animal *comum* ou o homem *comum* não é uma substância existente na realidade. A *forma* recebe a nota de *comum*, enquanto está na inteligência, a qual tem a virtude de *abstrair dos caracteres individuantes* (In VII *Metaph.*, I, 13; *C. Gent.*, I, 26).

b) A *entidade, que constitui o princípio da individuação, é a matéria prima*. — O indivíduo, que é um ser subsistente e completo na sua espécie, deve conter em si mesmo, nos seus elementos constitutivos, o princípio da sua *individuação*, que é uma coisa *intrínseca* e *substancial* e é a razão, porque uma essência específica se multiplica *numericamente* em muitos indivíduos. Os elementos constitutivos da essência corpórea são a *matéria prima* e a *forma substancial*. É certo que a *forma* não se opõe à multiplicação *numérica*. Porquanto, ainda que ela deva ser recebida num sujeito, contudo não se refere a um só sujeito, mas é indiferente em ordem a vários sujeitos e pode multiplicar-se *numericamente* tantas vezes, quantos são os sujeitos, em que é recebida. Essa adaptação deriva da própria essência da forma, que é o *ato*. Um ato, quando é recebido na potencialidade do seu sujeito, amolda-se às condições do mesmo sujeito, que o encerra, mede e limita. Por isso, se o sujeito da *forma*, que é a *matéria*, é capaz de multiplicação *numérica*, também dessa multiplicação será capaz a *forma substancial*. — A razão, porque a *forma* não se opõe à multiplicação *numérica*, é a seguinte. A *forma*, que está unida à matéria e com ela constitui uma substância *completa*, não desenvolve num *único* indivíduo toda a espécie, de que é dotada; visto que num indivíduo pode produzir efeitos mais ou menos intensos do que num outro: e assim a *forma*, que se une à matéria, é limitada e coarcta. Se, pois, um *único* sujeito material não pode esgotar e conter toda a atividade da *forma*, é evidente que essa deverá possuir uma tendência para se multiplicar em muitos e diversos indivíduos da mesma espécie, para que a limitação, que ela sofre na sua união com a matéria, seja compensada pela sua multiplicação em muitos indivíduos. — Todavia, se a *forma*

não se opõe à multiplicação *numérica*, não pode ser ela o *princípio* dessa multiplicação. Importando a *essência específica* e destinada naturalmente a informar o sujeito, a *forma*, como vimos, é por si *comunicável* a muitos indivíduos, e, longe de *individualizar* o sujeito, que a recebe, é por este *individualizada*. — Se a *forma*, não pode ser o princípio da *individuação*, deverá sê-lo a *matéria*. Na verdade, o princípio da multiplicação *numérica* deve ser uma coisa, que possa ser divisível em partes e que, sob cada uma dessas partes, conserve sempre a sua natureza. Ora, a *matéria*, e só ela, satisfaz a estas duas condições, enquanto é divisível em partes pela sua *quantidade*, e, sob cada uma destas partes, conserva a sua natureza de *pura potência*. Divisível em partes *quantitativas, incomunicantes e distintas*, umas das outras, a matéria torna-se *incomunicável e distinta*, e estes caracteres de individualidade comunica à *forma*, que se refere a ela, como ao seu sujeito, e que por isso, se torna *indivídua* e se multiplica *numericamente* na mesma espécie. Logo, a entidade, que constitui o princípio da *individuação*, é a *matéria prima*.

c) *A matéria prima* é o princípio *da individuação*, enquanto é indivídua, isto é, enquanto é designada, ou marcada, ou determinada pela quantidade. — A *matéria prima* pode considerar-se em dois estados distintos, — ou enquanto é *abstrata e universal*, — ou enquanto é *concreta* e *singular*. — Considerada como uma coisa *abstrata* e *universal*, a *matéria prima* é *pura potência*, capaz de receber as formas substanciais. Se se concebe assim, entra ela, como princípio constitutivo, na essência do *corpo, enquanto tal*, seja qual for a natureza ou a espécie dele. Mas, sob este aspecto, a *matéria* não pode ser o princípio de *individuação*, porque o *indivíduo* é um ser *singular* e *concreto*. — Portanto a matéria deve considerar-se no estado *concreto* e *singular*. Mas não basta. Para que a *matéria* possa tornar *indivídua* a *forma* e, por esta, a *essência específica*, é necessário que ela seja por si *indivídua*, e por isso, *incomunicável* e *distinta*. Ora, a *matéria* é *indivídua, incomunicável e distinta*, não quanto à sua *essência*, a qual é por si homogênea e indeterminada, mas quanto à sua *divisibilidade*; porque, se supormos a matéria partida e divisa em fragmentos e porções, distintas umas das outras e incomunicáveis, e cada uma destas porções distintas atuada pela respectiva forma, termos tantas formas, só *numericamente* multiplicadas, quantas forem as porções da matéria, distintas umas das outras, ou limitadas a um certo lugar e a um certo tempo. — Os fragmentos, ou porções da matéria, não poderiam ser incomunicáveis e distintos, uns dos outros, se não possuíssem, além do fundo comum, uma coisa *individual*, um elemento *próprio*, — razão e princípio dessa incomunicabilidade e distinção. Essa coisa *individual*, esse elemento *próprio* é a *exigência especial* de cada porção em ordem a uma *determinada quantidade dimensiva*. Desde o momento que uma porção da matéria se considere dotada dessa *exigência especial* em ordem a uma certa quantidade, e não a outra, essa porção torna-se uma coisa pertencente a si mesma, incomunicável, inconfundível com as outras porções da mesma espécie, torna-se *indivídua*. Deste modo, a matéria, que, quanto à *essência*, é comunicável a vários indivíduos, quanto à *exigência* de uma determinada quantidade, não é comunicável, e distingue-se de todas as outras porções, cada uma das quais é dotada de uma exigência própria e distinta das outras (In Boet., *de Trinit.*, q. 4, a. 2). Por isso, S. Tomás distingue na matéria duas coisas: a *essência* e a *razão*. A *essência* é o que constitui a matéria no seu ser: a razão é a *exigência* especial em ordem a uma certa quantidade. A *essência* é *comum*

em relação a todas as formas, que são nela recebidas; a *razão* é *diversa e própria* em relação a cada forma, porque a *exigência* da matéria, atuada por uma forma, é diversa da *exigência* da matéria, atuada por outra forma (*De princ. indiv.*.). Portanto a *matéria prima*, enquanto é *essa* matéria, e não outra, isto é, enquanto é *designada (signata)* pela *quantidade*, é o princípio da *individuação*.

d) A *matéria prima é princípio da individuação*, não enquanto é atualmente dotada de quantidade, mas enquanto *exige* uma determinada quantidade. — A *matéria* não é princípio da *individuação* enquanto é *atualmente* dotada de *quantidade*. Com efeito, o princípio da *individuação* deve preceder, na ordem da *natureza*, senão na do *tempo*, a própria entidade *indivídua* e constituí-la *intrinsecamente*. Ora, a quantidade *atual*, de que os corpos são dotados, é um *acidente* e não pode *naturalmente* preceder a entidade da substância e entrar na sua constituição *essencial*. — Além disso, a quantidade *atual* é um acidente, e todo o acidente é individualizado pela substância. Ora, a substância não pode individualizar um acidente, se ela não for já indivídua. — Finalmente, a quantidade *atual*, como todo o acidente, sobrevém à substância corpórea depois do *primeiro* ser, que é o *substancial*. Ora, nenhuma substância pode ter o *primeiro ser*, se não for indivídua; porque tudo o que existe é singular, ou indivíduo. Portanto a substância corpórea é singular, ou indivídua, antes de receber a quantidade. Logo, a quantidade *atual* não pode concorrer para a constituição do princípio da *individuação*. — O que a quantidade *atual* pode fazer e faz é determinar, de um *modo sensível*, o indivíduo e distingui-lo de todos os outros; visto que o indivíduo encerra em si mesmo a quantidade *atual*, e sem essa não poderia existir. Neste sentido diz S. Tomás que a matéria, enquanto está sujeita a determinadas dimensões e circunstâncias de lugar e de tempo, demonstra *sensivelmente* o indivíduo (*De nat. mat.*, c. 3). Mas, as dimensões da quantidade, se tornam o indivíduo perceptível pelos sentidos, não o constituem na própria individualidade. — Devermos, pois, dizer que a *matéria prima* é princípio da *individuação*, enquanto *exige* uma *determinada quantidade*. De fato, a quantidade, que de algum modo concorre para constituir o princípio da *individuação*, devendo preceder, *lógica e naturalmente*, não só a quantidade *real e concreta*, de que é dotado todo o corpo natural, mas a própria física constituição do indivíduo, deve estar contida, como *em gérmen*, na porção da matéria prima, apropriada a um indivíduo, enquanto essa porção *exige* uma determinada quantidade, e não outra. — Essa *exigência* da matéria, em relação a uma determinada quantidade, não é uma *qualidade acidental*, distinta da própria matéria, mas se *identifica* com a essência da matéria, enquanto é a própria matéria, que se refere *transcendentalmente* a uma determinada quantidade. Assim como, a essência da *matéria prima comum* exige uma quantidade, assim também, a essência *dessa* matéria exige *essa* quantidade. — Não queremos dizer com isto que a matéria possa receber diretamente em si mesma aa quantidade *atual*, ou que seja a causa *única e adequada* dessa propriedade; mas entendemos que na matéria se encontra o princípio radical, a razão fundamental, porque, depois da sua união com a forma, apareça no composto a quantidade. — Em virtude dessa *exigência* de uma determinada quantidade, uma porção da matéria não se confunde com as outras e adquire uma certa disposição ou proporção em ordem a uma determinada forma; de modo

que uma determinada matéria não pode receber senão uma determinada forma, pois deve haver proporção entre a potência e o ato. Diz S. Tomás: "Forma non est in matéria, nisi disposita et própria" (*De plur. form.*).

e) Razões porque a *quantidade*, e não uma outra propriedade, concorre para o *princípio da individuação*. — Há várias razões. De fato, a *quantidade* é o único acidente, recebido *diretamente* na substância, e por isso, é a primeira manifestação da individualidade substancial; ao passo que as outras propriedades são recebidas *diretamente* na quantidade e nessa encontram a causa *próxima* da sua individualidade. — Além disso, a quantidade presta ao princípio da *individuação* um concurso, que nenhum outro acidente pode prestar. Porquanto, a *quantidade*, pela sua íntima relação com a *matéria prima*, introduz neste *substractum* ou *sujeito*, por si *comum e indiviso*, distinções e divisões puramente *numéricas*, de que resulta a multiplicidade dos indivíduos. Na verdade, embora as partes da quantidade sejam *especificamente* idênticas, contudo, são *numericamente* distintas, e são distintas por si mesmas, e individualizadas enquanto cada uma tem uma *situação própria*; e essa situação é *essencial* para a *quantidade*, a qual não é senão a *situação* ou *posição* das partes, umas fora das outras. E isto não se verifica em nenhuma outra propriedade corpórea (*C. Gent.*, IV, 65).

f) *A matéria prima,* enquanto exige uma determinada quantidade, possui todos os caracteres do princípio da *individuação*. — Resulta do que deixamos exposto. Apena um resumo. O *princípio da individualização* deve ser um elemento *intrínseco e substancial*, e um *princípio de incomunicabilidade e de distinção*. Ora, a *matéria prima*, enquanto *exige* uma determinada quantidade, possui esses caracteres. — 1º) É um elemento *intrínseco*; porque constitui a *essência* da substância corpórea, e nada mais *intrínseco* que o *essencial*. — 2º) É um elemento *substancial,* porque é *substância*, embora *incompleta*, e a *exigência* de determinada quantidade é uma coisa também *essencial*. — 3º) É um princípio de *incomunicabilidade*; porque, *exigindo* uma determinada quantidade, não é capaz de outra, e por isso, não pode confundir-se com a matéria de outro indivíduo, dotada de diferente quantidade. — 4º) É um princípio de *distinção*; porque a quantidade, pela sua própria essência, exige a posição das partes, uma fora de outra, e por isso, a distinção delas. Esa distinção das partes produz a distinção nas formas (porque a forma recebida numa parte é distinta da forma recebida noutra) e no composto. Logo, a *matéria prima,* enquanto *exige* uma determinada quantidade, possui todos os caracteres do *princípio* da *individuação*.

g) Modo porque se *constitui* a *substância indivídua*. — A *matéria prima*, enquanto *exige* uma determinada quantidade, é o princípio *intrínseco* da *individuação*; a *causa eficiente* é o seu princípio *extrínseco*. A matéria exige por *si mesma* a quantidade; mas que ela exija *esta* quantidade, e não outra, isto depende da causa, a qual determina e produz *esta* matéria e *esta* forma. Na verdade, a matéria, exigindo por si a quantidade, tem em si a capacidade de ser determinada pela causa externa e de se tornar *esta* ou *aquela* matéria, enquanto lhe se determina a *exigência desta* ou *daquela* quantidade. Determinada pela causa externa a *exigência* de uma certa quantidade, está determinada a raiz, a causa *intrínseca* da multiplicação *numérica* na mesma espécie. Por isso, no princípio do mundo, Deus formou a *substância indivídua*, enquanto produziu

— *primeiramente* a *matéria* com a *exigência* em ordem a uma certa quantidade, — *depois* a *forma*, proporcionada a essa matéria, — e *finalmente a quantidade*, correspondente a essa exigência. Falamos na *ordem da natureza*; porque, *na ordem do tempo*, matéria, forma e quantidade foram produzidas conjuntamente. — Acabada a criação, o agente natural, atuando na matéria, dotada de quantidade, altera-a de modo, que *exija* uma determinada quantidade e por isso, uma determinada forma; a qual, por se referir necessária e essencialmente, a esta *matéria*, se torna *esta* forma, distinta de todas as outras formas da mesma espécie; e a substância *indivídua* é constituída. — Logo, a substância indivídua é um composto *desta* matéria e *desta* forma, de uma *determinada* matéria e de uma *determinada* forma. A *determinação da matéria* deriva da *exigência* de uma certa quantidade e da sua *proporção ou adaptação* à sua forma específica: a *determinação* da *forma* depende da sua *proporção* ou *adaptação* a uma certa matéria. A ordem e adaptação a uma determinada forma é *essencial* para a matéria; a ordem e adaptação a uma determinada matéria é *essencial* para a matéria; a ordem e a adaptação a uma determinada matéria é *essencial* para a forma. Diz S. Tomás: "Formam et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quase naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit" (*C. Gent.*, II, 81).

e) *Corolários.* — São muito importantes os seguintes:

a) O *princípio da individuação da alma humana é a sua ordem transcendental ao próprio corpo.* — O princípio da *individuação* da *alma humana* é aquela entidade, porque uma alma se distingue *numericamente* de outra. Ora, uma alma se distingue *numericamente* de outra, enquanto a primeira tem uma *ordem transcendental* a um certo corpo, e a segunda a outro corpo determinado. Porquanto, essa entidade deve fundar-se — ou nos *elementos essenciais* da alma, — ou na sua *ordem*, ou *adaptação* a um determinado corpo. Mas não pode fundar-se nos *elementos essenciais* da alma; porque, como ensina S. Tomás (*C. Gent.*, II, 93), toda a diferença, que deriva da *forma*, produz diversidade na *espécie*, e não no *número*. Logo, deve fundar-se na *ordem*, ou *adaptação* a um determinado corpo. De fato, toda a alma, sendo forma substancial do corpo, importa, necessária e essencialmente, uma *ordem*, ou *adaptação* ao próprio corpo; porque *este* ato refere-se essencialmente a esta potência. Essa *ordem*, ou *adaptação*, não é uma consequência acessória, mas é *essencial*, e constitui o próprio *ser* da alma, e por isso, é *transcendental* (*De spirit. creat.*, a. 11, ad 4). — Dizemos que a ordem para o seu corpo é *essencial* à alma. De fato, Deus cria a alma no corpo e para o corpo, *esta* alma para *este* corpo, isto é, proporcionada e adaptada à capacidade *deste* corpo: de modo que, quanto mais perfeito é o corpo, tanto melhor é a alma. Diz o Angélico: "Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... Cuius ratio est quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem" (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 7). Deste modo a *apropriação* ou *adaptação* a um determinado corpo constitui a *essência* da própria alma *indivídua*; porque a *individuação* sendo uma coisa *substancial*, não pode deixar de se fundar numa coisa *substancial*, ou *essencial*. — Pode, é certo, a nossa alma receber, durante a sua união com o corpo, algumas disposições e inclinações particulares; mas estas, por serem *acidentais* e *posteriores* às individuações, não podem constituir, propriamente, o princípio da *individuação*.

g) *A forma está toda em toda a matéria e toda em cada uma das partes dela* — A *forma substancial* é *ato*, ou *perfeição*, não só do *todo*, mas também de *cada uma* das partes, às quais comunica o ser *substancial* e por isso, a *espécie*. E, como não só o *todo*, mas também *cada uma* das

A *ordem*, ou *adaptação*, ao *seu* corpo persevera sempre na alma, mesmo depois de separada. Porquanto, o *ser* da nossa alma, sendo espiritual, não depende do corpo; e por isso, desde que foi individualizado, conserva sempre a sua individualidade. É verdade que as almas se multiplicam *numericamente* pela multiplicação dos corpos, mas também é verdade que a multiplicação dos corpos não é a *causa*, mas é apenas a *ocasião* da multiplicação das almas, e, cessando de existir a ocasião porque se fez uma coisa, nem por isso, cessa a coisa que foi feita, a não ser que essa tenha em si o princípio da sua cessação. — Além disso, a nossa alma não se torna *indivídua* pela sua *união atual* com o corpo, mas pela sua *ordem*, ou *adaptação* a um determinado corpo. Ora, se a alma, mesmo separada do corpo, conserva essa *ordem*, ou adaptação, como também conserva as especiais disposições e inclinações, que contraiu durante a sua união com o corpo (Cf. In I *Senti.*, dist. 8, q. 6, a. 2, ad 6), deve concluir-se que ela conserva sempre a sua individualidade, embora existam muitas almas da mesma espécie (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 2, ad 2). — Num magnífico trecho, o Angélico demonstra que a *ordem*, ou *adaptação* da alma ao *seu* corpo produz uma diferença *numérica*, sem produzir uma diferença *específica* (*C. Gent.*, II, 81).

b) *O princípio da individuação dos Anjos é a sua forma especificamente diversa.* — O princípio da *individuação* das substâncias corpóreas é a *matéria designada pela quantidade*, e, nestas substâncias, o princípio da unidade *específica* é distinto do princípio da unidade *numérica*. Ora, o Anjo, substância *incorpórea* e *completa*, não tem relação com a *matéria* e por isso, a sua distinção *numérica* depende exclusivamente da sua *forma*. Mas uma *forma* não pode distinguir-se *numericamente* de outra, senão enquanto uma pertence a *uma espécie*, e outra a *outra espécie*; porque toda a diversidade nas formas produz diversidade na espécie. Logo, o princípio da *individuação* dos Anjos é a sua *forma especificamente* diversa. Desse modo, nos Anjos, o princípio da unidade *específica* é idêntico com o princípio da unidade *numérica*, e não pode haver dois Anjos que convenham na *espécie* e só difiram no *número* (*Sum. Th.*, p. I, q. 50, a.4; q. 76, a. 2, ad 1). — De resto, a intenção da natureza em multiplicar os indivíduos da *mesma* espécie não diz respeito aos Anjos. Na verdade, multiplicam-se os indivíduos na *mesma* espécie, porque é preciso conservar a espécie, quando os indivíduos perecem, e porque a forma de uma substância corpórea não desenvolve num só indivíduo toda a sua atividade específica. Ora, os Anjos são naturalmente imortais, e cada um deles possui toda a sua atividade *específica*, a qual, por não ser recebida na matéria, não sofre coarctação ou limitação.

c) *O princípio da individuação em* Deus é a *infinita pureza do seu ser*. — O ser de Deus, sendo o *ser subsistente*, é *único*, é distinto de todos os outros entes, não pode multiplicar-se nem *especifica*, nem *numericamente*. Deus é, pois, *indivíduo* pela simplicidade ou pureza do seu ser. Diz S. Tomás: "Divina Bonitas et Esse *individuantur* ex *ipsa sui puritate*, per hoc scilicet, quod ipsa non est recepta in aliquo" (*De Causis*, I, 9).

partes possui o ser *substancial* e é determinada a uma certa *espécie*, deve dizer-se que a *forma substancial* está *toda* em *toda* a matéria e *toda* em *cada uma* das partes. — A *forma* de um todo, que não dá o *mesmo ser* ao *todo* e a *cada uma* das partes, é apenas *acidental*. Tal é toda a forma, que importa *composição* e *ordem*; assim a forma de uma *casa* é apenas *acidental*, porque embora esteja toda em toda a casa, todavia, não está *toda* em *cada uma* das partes da mesma casa.[1]

ARTIGO IV
Quantidade dos corpos

120. Propriedades dos corpos. — Da *essência* emanam as *propriedades*. Por isso, depois de termos tratado da *essência* dos corpos, resta-nos tratar das suas *propriedades*. — E, como a *essência* dos corpos é composta de dois elementos substanciais, que se comunicam as próprias entidades, as *propriedades* devem resultar de um ou de outro desses dois elementos. — A principal propriedade, que se funda sobretudo na *matéria prima*, é a *quantidade*; as outras, que derivam da *forma substancial*, são as *qualidades*. — No presente artigo ocupamo-nos da *quantidade* dos corpos; no seguinte, das suas *qualidades*.[2]

---

1 Diz S. Tomás: "*Substantialis forma* non solum est perfectio *totius*, sed *cuiuslibet partis*. Cum enim *totum* consistat ex *partibus*, forma *totius*, quae non dat esse *singulis* partibus, est forma, quae est *compositio* et *ordo*, sicut forma *domus*/ et talis forma est *accidentalis*... *Actus est in eo, cuius est actus*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 8).

2 O corpo, além da sua essência substancial, possui um conjunto de realidades, que lhe se acrescentam e que realmente se distinguem dele. — Estas realidades *acessórias*, que por isso, se chamam *acidentais* (*ad-cedentes*), dividem-se em duas classes: umas são *necessárias* e *permanentes*, outras são *contingentes* e *passageiras*. As realidades *acidentais*, que são *necessárias* e *permanentes*, chamam-se *propriedades*, e constituem o *quarto predicável*. — As *propriedades* não são produzidas na substância corpórea depois de constituída no seu ser, como o são os acidentes *contingentes*, mas são produzidas juntamente com ela e dela derivam em virtude da mesma ação, que a produziu; de modo que, se a substância é *criada*, as propriedades são *conservadas*; e, se a substância é *gerada*, as propriedades são *con-geradas*. Por isso, as propriedades derivam da substância, não por uma transmutação ou alteração, causada pelo agente, mas por uma *resultância natural*, enquanto têm um nexo *necessário* com a

121. Quantidade. — *Quantidade* é a *propriedade, pela qual a substância material é dotada de partes, situadas uma fora das outras, e por tal modo unidas, que formam um todo.* — A *quantidade* chama-se também *extensão*; porque a *extensão* não é senão a *posição das partes, umas fora das outras, num todo.* — Portanto, a *quantidade* resulta de três elementos: — da *pluralidade* das partes, porque não se concebe *quantidade*, que não seja constituída de várias partes, — da sua *distinção*, porque, se uma parte se confundisse com outra, seria impossível uma coisa

substância, assim como uma coisa resulta naturalmente de outra. Diz S. Tomás: "Emanatio *propriorum accidentium* a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam *naturalem resultationem*, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color" (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6, ad 3). — O mesmo Angélico ensina que a substância, ou o sujeito, é a causa *final, material*, e, *em certo modo, ativa* dos acidentes *próprios*. É causa *final*, enquanto as *propriedades* têm por fim o bem, ou a perfeição da própria substância. É causa *material*, enquanto recebe em si as propriedades e as sustenta. É, *em certo modo, ativa*, não enquanto seja a verdadeira *causa eficiente* delas, mas enquanto, *exigindo* tais propriedades, como consequências necessárias da sua existência, determina e como que obriga o agente a estender até elas a sua atividade; e, influindo dessa maneira na produção das propriedades, exerce uma certa causalidade, que se *aproxima* da causalidade *eficiente*. Eis as palavras do Santo: "Subiectum est *causa proprii accidentis, et finalis, et quodammodo activa* et etiam *materialis*, in quantum est *susceptivum* accidentis" (*Ib.*, ad 2). — Portanto, as *propriedades* têm as suas raízes na própria substância, de que são um prolongamento natural, uma espécie de eflorescência, e nos seus caracteres e nas suas operações revelam a natureza dos princípios, de que resultam.

Algumas destas propriedades fundam-se principalmente na *matéria prima*; outras, na *forma substancial*. A propriedade que se funda na *matéria prima*, é a *quantidade*; as que se fundam na *forma*, são as *qualidades*. Diz S. Tomás: "*Quantitas* se tenet ex parte *materiae*, *qualitas* ex parte *formae*" (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2). — A *quantidade* diz-se *acidente* da *matéria*, embora a matéria não seja *por si* e *atualmente* dotada de *quantidade*, nem seja o seu *sujeito adequado*. As *qualidades* chamam-se *acidentes da forma*, embora o sujeito, em que residem, seja o *composto*.

Como os leitores terão observado, o método, que seguimos, é o *analítico-sintético*. Conhecidas pela experiência as propriedades e as operações de um ente, *subimos* ao *princípio* dessas propriedades e operações, que é a *essência*. Conhecida a essência, *descemos* para as propriedades e operações, que dela derivam; porque, posta a causa, deve seguir-se o seu efeito necessário e proporcionado. — O conhecimento das propriedades e operações é verdadeiramente *científico*, não quando é adquirido pela *experiência*, mas quando é adquirido à luz da *essência*; porque a ciência é o conhecimento de um ente pela *sua causa*, e a causa das propriedades e operações é a *essência*. — Daí a necessidade de considerar as *propriedades* dos corpos, depois da sua *essência*. — Este método, que é eminentemente científico, será por nós seguido em toda a Metafísica.

quanta, ou *extensa*, — da sua *união*, porque essas partes, se são *distintas*, não são *separadas*.[1]

122. A quantidade é uma propriedade dos corpos.

a) Um elemento, que importa uma composição *acessória* e *acidental*, não pode constituir a essência de um ente, mas deve ser uma sua *propriedade*. Ora, a *quantidade* importa uma composição *acessória* e *acidental*; porque a composição *integral* pressupõe e exige a composição *essencial* de *matéria* e de *forma*, e no mesmo ente não pode haver duas composições *essenciais*. Logo, a *quantidade* é uma *propriedade* dos corpos.[2]

b) *Propriedade* é uma coisa, que adere *naturalmente* a um ente, como ao sujeito próprio. Ora, a *quantidade* é uma coisa, à qual compete

1 São várias as definições de *quantidade*, que os filósofos apresentam e que se referem à *natureza* ou às *propriedades* da *quantidade*. A mais seguida é a que damos no texto. A *quantidade* é o acidente, ou a propriedade, que torna *extensa* a *substância*, ou que dá a *extensão* à *substância*, ou que faz com que a substância tenha partes fora das partes e seja divisível. — A *quantidade* é a *primeira* propriedade, que se nos apresenta na percepção dos corpos e que sustenta todas as outras. Diz S. Tomás: "Pars et pars in aliquo est per *quantitatem*, quae est accidens *primum* corporis" (*Opus.* 42, c. 16). É a ela que se referem os naturalistas, quando dizem que o corpo é uma substância dotada de *tríplice dimensão*.

Os elementos constitutivos da *quantidade* refletem e manifestam sensivelmente os elementos constitutivos da essência do corpo; porque a *pluralidade* das partes deve derivar de um princípio *potencial*, que é a *matéria prima*, — a *distinção* e a *união* das mesmas partes devem resultar de um princípio *ativo*, que é a *forma substancial*. — A *quantidade*, por ser um *acidente*, tira a sua *individuação* da substância, a que adere; porque o princípio, que torna *indivídua* a *forma* (e todo o *acidente* é forma) é o *sujeito* dela: "*Accidentia individuantur per subjectum*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 29, a. 1). Mas, além desse princípio, que é comum a todos os acidentes, a *quantidade* tem um outro princípio de *individuação*, e este princípio é, como vimos, a *própria entidade*. Com efeito, a *quantidade* tem as partes diversamente colocadas em diversos pontos do espaço; e essa diversa colocação faz com que uma quantidade seja *indivídua*, isto é, divisa de todos as outras. — Veja-se o que dissemos da *qualidade* na *Ontologia*.

2 A composição *essencial* da *matéria* e da *forma* é a *primeira* que se concebe na substância corpórea, e por isso, é *anterior* a toda e qualquer outra composição. A composição *integral*, isto é, constituída de partes *integrantes*, exige e pressupõe a *essencial*; porque, como dissemos, a *multiplicidade* e a *união* das partes, de que resulta a *quantidade*, exigem e pressupõem um dúplice elemento *essencial* que é a *matéria* e a *forma*. Ora, é máxima indiscutível que tudo o que sobrevém a um ente, já constituído na sua *essência*, é *acessório e acidental*. Primeiramente uma coisa *é*, e depois é *extensa*, é *branca*, etc. Com razão, disse Aristóteles: "Longitudo, latitudo et profunditas *quantitates* quaedam sunt, sed *non substantia*" (*Metaph.*, I, VII).

naturalmente estar no corpo, como no seu sujeito próprio; porque ela não existe em si, mas no corpo *quanto*. Logo, a *quantidade* é uma *propriedade* dos corpos.[1]

123. A quantidade é uma propriedade real dos corpos.

a) Os corpos não podem atuar nos nossos sentidos senão por meio da *quantidade*; e por isso, a sua *quantidade* será *real*, ou *objetiva*, se *real*, ou *objetiva*, for a nossa percepção sensitiva. Ora, essa percepção é *real*, ou *objetiva*, porque, a referindo-se o paciente ao agente, os sentidos não denunciariam a impressão de uma coisa externa, se essa não existisse na realidade. Logo, a *quantidade* é uma propriedade *real* dos corpos.

b) A *quantidade* é o fundamento de todas as outras realidades *acidentais* dos corpos, que dela derivam ou nela residem; de modo que, se a *quantidade* não é uma propriedade *real*, ou *objetiva,* nem podem ser *reais*, ou *objetivas*, essas outras realidades. Ora, ninguém pode dizer que todas as realidades *acidentais*, de que aparecem dotados os corpos, são completamente destituídas de *realidade*. Logo, a *quantidade* é uma propriedade *real* dos corpos.[2]

1 Que a *quantidade* seja uma *propriedade* dos corpos e não constitua a *essência* ou *substância* dos corpos, como, depois de *Epicuro* e dos *Nominalistas*, sustentou *Descartes*, é um simples corolário da tese, exposta na *Ontologia*, quando propugnamos que a *quantidade* é *realmente* distinta da *substância corpórea*. — Nem obsta o fato de não podermos conceber uma substância corpórea sem a *quantidade*. Isto prova que a *quantidade* é uma propriedade *naturalmente* inseparável do corpo. Também não podemos conceber uma substância corpórea sem *figura*, nem sem *cor*, e, todavia, ninguém dirá que a *figura* e a *cor* formam a *essência* ou a substância do corpo. O que a *imaginação* não concebe, concebe-o a *razão*. De resto, os melhores cultores da *Física* ensinam abertamente que a *extensão*, ou *quantidade* não é a *essência* ou *substância* do corpo, mas uma *propriedade*. Diz *Eisenlohor*: "As propriedades essenciais do corpo são a *extensão*, a figura e a impenetrabilidade" (*Physica*, p. I, 4). — Mas a *quantidade* é uma verdadeira *propriedade*, é uma propriedade *essencial*, que deriva da *essência* do corpo e que é *naturalmente* inseparável dele. Não há substância corpórea, que não seja dotada de *quantidade*. — A *quantidade* foi produzida por *Deus* na criação da *matéria*, e, como esta, não é sujeita nem à *geração*, nem à *corrupção*.

2 Essa verdade foi demonstrada — *implicitamente* na *Lógica*, quando defendemos a *legitimidade* dos sentidos *externos*, como meios de conhecimento, — e *explicitamente* nessa mesma parte da Filosofia, quando propugnamos a *realidade*, ou *objetividade*, do mundo. Mas uma demonstração mais cabal será feita na *Antropologia*. Aqui basta lembrar a grande verdade que o *paciente* se refere necessariamente ao *agente*, e que por isso, a *sensação*, sendo uma coisa *passiva* (porque importa a recepção do ato de uma coisa externa), não pode deixar de se referir ao *objeto*, isto é, de ser *objetiva*. Se a

124. Dotes da quantidade. — Os dotes da *quantidade* são *absolutos e relativos*. — Os principais dotes *absolutos* são a *continuidade*, a *multiplicidade*, a *divisibilidade*. — Os principais dotes *relativos* são a *localização*, a *impenetrabilidade*, a *variabilidade*. — De cada um destes dotes diremos alguma coisa.[1]

125. Continuidade. — *Continuidade* é a *propriedade, pela qual as partes da quantidade estão unidas entre si por um laço comum e formam um todo indivíduo*. — As partes da quantidade não seriam *contínuas*, se não houvesse uma força de *coesão*, que as unisse, e uma força de *resistência*, que se opusesse às tentativas de dissolução da parte dos agentes externos.[2]

---

sensação é *objetiva*, deve também ser *objetiva* a percepção, visto que a *percepção* consiste na apreensão do próprio *objeto* da sensação. — Como também não se devem perder de vista as tristes consequências da negação da *realidade* da *quantidade*. Sendo esta, como diz S. Tomás, o fundamento de todos os outros acidentes: "*omnia alia accidentia in quantitate fndadtur*" (In IV, *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1), se a *quantidade* não passa de um fenômeno *subjetivo*, nenhum outro acidente é *objetivo*.

A nossa tese é contra *Leibniz, Boschowich, Wolff, Kant*, que reduzem a *quantidade* dos corpos a um fenômeno *subjetivo*.

Kant faz a seguinte objeção: a *extensão*, ou *quantidade*, se fosse *real* ou *objetiva*, deveria ser *contingente*, como é o corpo. Mas, se a *extensão* fosse *contingente*, seria impossível a *geometria*, cujo objeto é a extensão *absoluta*. — Resposta. O escritor alemão confunde a extensão *concreta* ou *sensível*, que é própria do corpo *natural*, com a extensão *abstrata*, que constitui o corpo *matemático*. A primeira extensão é *contingente*, porque é propriedade do corpo, que é contingente; a segunda é *absoluta*, porque a extensão, considerada como que separada da substância, a que adere, só apresenta a *tríplice dimensão*, que é uma coisa *absoluta*. Ora, a *extensão*, ou *quantidade*, cuja *realidade*, ou *objetividade*, defendemos, é a *concreta*, ou a *sensível*; e por isso, a *geometria*, cujo objeto é a extensão *abstrata*, não deixa de conservar o caráter e a dignidade de ciência.

1 Estes dotes ou acompanham a *quantidade*, ou são uma sua *consequência*. A *quantidade* comunica-os ao corpo; assim o corpo, por causa da *quantidade*, se torna *contínuo, múltiplice, divisível, localizado, impenetrável, variável* no seu volume. — Advertimos que *quantidade* e *extensão* significam uma e mesma coisa. Alguns autores distinguem uma coisa da outra; mas por *extensão* entendem a extensão *extrínseca*, ou *local*.

2 Para o exato conhecimento do assunto, devemos falar do *contínuo* das suas *espécies*, e dos seus *elementos constitutivos*.

a) *Contínuo*. — *Contínuo* é o ente, *cujas partes não estão unidas pelos limites ou extremidades próprias, mas pelos limites ou extremidades do todo*. — O *contínuo* é composto de partes. Estas não têm limites ou extremidades próprias, mas estão por tal modo unidas, que o termo de uma se confunde e se identifica com o princípio da outra, e assim constituem um só extenso, dotado de limites ou extremidades próprias que se

tornam limites ou extremidades de todas as partes. — Com razão disse Aristóteles: "*Continua sunt ea, quorum extrema sunt unum*" (*Phys.*, I, 6, c. 1). — Numeram-se *cinco contínuos*: a *linha*, a *superfície*, o *sólido*, o *movimento* e o *tempo*.

b) *Espécies do contínuo.* — O *contínuo* pode ser — *completo e incompleto*, — *homogêneo e heterogêneo*, — *permanente e sucessivo*.

a) *Contínuo completo e incompleto.* — É *completo*, quando as suas partes estão *completamente* unidas entre si, de modo que não há entre elas interstício algum. — É *incompleto*, quando as suas partes, ou algumas delas, estão *totalmente* distantes, umas das outras, por alguns interstícios, que não alteram a continuidade da trama fundamental do todo; tal é a *esponja*.

b) *Contínuo homogêneo e heterogêneo.* — É *homogêneo*, quando todas as partes são dotadas da mesma natureza, ou espécie; tal é a *água*. É *heterogêneo*, quando as partes não são todas dotadas da mesma essência ou natureza; tal é o *organismo humano*, em que os ossos não têm a mesma natureza da carne.

c) *Contínuo permanente e sucessivo.* — É *permanente*, quando todas as partes coexistem ao mesmo tempo; tal é o *sólido*. — É *sucessivo*, quando as partes se seguem, umas às outras, num contínuo fluxo; tal é o *tempo*.

c) O *contínuo* não é composto *exclusivamente* de elementos *indivisíveis*, mas também de partes *extensas* e *divisíveis*.

a) Não é composto *exclusivamente* de elementos *indivisíveis*. — Na verdade, a natureza do *contínuo* é tal, que, quando lhe se acrescenta uma parte, a sua quantidade ou extensão aumenta. Ora, se ele fosse *exclusivamente* composto de elementos *indivisíveis*, o aumento não seria possível. De fato, os elementos *indivisíveis*, sendo destituídos de partes, quando se tocam, tocam-se segundo toda a sua entidade, e por isso, compenetram-se inteiramente e não produzem aumento na extensão.

b) Mas é composto *também* das partes *extensas* e *divisíveis*. — É um corolário da proposição precedente. — O *contínuo* é *extenso* e *divisível*. Ora, não poderia ser *extenso* e *divisível*, se *extensas* e *divisíveis* não fossem as suas partes. Assim, a *linha* compõe-se de *linhas parciais*; a *superfície*, de *superfícies parciais*; o *sólido*, de partes dotadas de *tríplice dimensão*; o *movimento*, de *movimentos parciais*; o *tempo*, de *sucessivas durações parciais*.

d) Todavia, no *contínuo*, há verdadeiros elementos *indivisíveis, unitivos* das *partes e terminativos* das *extremidades*.

a) Há elementos *indivisíveis, unitivos* das partes. Na verdade, as partes do *contínuo* não são justapostas, como no *contínuo*, mas estão unidas por *termos comuns*, de modo que a extremidade de uma é o princípio da outra. Ora, o *termo comum*, que *une* as partes, deve ser uma coisa *indivisível*; porque, se fosse *divisível*, deixaria de ser *comum*, enquanto uma parte dele pertenceria a uma parte do *contínuo*, e outra parte dele a outra parte do mesmo *contínuo*. Logo, no *contínuo*, há verdadeiros elementos *indivisíveis, unitivos* das *partes*. — Estes elementos encontram-se *em potência*.

b) Há elementos *indivisíveis, terminativos* das *extremidades*. — Com efeito, toda a grandeza deve ter o seu termo, ou limite; assim o *sólido* tem por termo a *superfície*, a *superfície* tem por termo a *linha*; a *linha* tem por termo o *ponto*. Ora, se também o *termo*

fosse *divisível*, ou *extenso*, precisaria de outro termo, e este de outro, até ao infinito. Logo, no *contínuo*, há elementos *indivisíveis*, *terminativos* das *partes*. — Estes elementos encontram-se *em ato*. — Os elementos *unitivos*, que se encontram em *potência*, podem transformar-se em *terminativos* e encontrar-se em *ato*, se se dividir o *contínuo*.

Dessa dúplice função dos elementos *indivisíveis*, em ordem ao *contínuo*, diz Aristóteles: "*Punctum* et *connectit* quodam modo *longitudinem* et *terminat*; quoniam alterius est *principium*, alterius est *finis*" (*Phys.*, I, 4, c. 11).

Os elementos *indivisíveis*, que se encontram no *contínuo*, são o *ponto*, a *linha* e a *superfície*. O *ponto* é indivisível sob todos os respeitos; a *linha* é indivisível quanto à *largura*; a *superfície* é indivisível quanto à *profundidade*. Por isso, a *indivisibilidade* do *ponto* é *absoluta*, ao passo que a da *linha* e da *superfície* é *relativa*. — Mas advirta-se bem que a *indivisibilidade* não convém aos elementos sendo enquanto a nossa inteligência, em virtude de uma *abstração*, considera uma dimensão sem outra, a largura sem o comprimento ou sem a profundidade; porque, na *realidade*, as três dimensões encontram-se sempre unidas e são sempre *divisíveis*

e) Os elementos *indivisíveis*, que *unem ou terminam*, as partes do *contínuo*, não são *meros* entes *lógicos*, nem entidades *completas*, *realmente* distintas das partes do *contínuo*, mas são entes *lógicos* quanto ao *modo*, porque são representados, e entes *reais* quanto ao *objeto*, que representam.

a) Não são *meros* entes *lógicos*. — *Ockham, Durando* e os *Nominalistas* opinaram que os elementos *indivisíveis* são *meros* entes *lógicos*, destituídos de toda a *realidade objetiva*. — Mas o seu erro é manifesto. Elementos, que importam um *nexo positivo* e um *termo* ou *limite positivo* de entes *reais* não podem ser *meros* entes *lógicos*. Ora, os elementos *indivisíveis* são *nexos positivos* e *termos positivos* de entes *reais*, que são as partes do *contínuo*; porque o *ponto* termina a *linha*, a *linha* termina a *superfície*, a *superfície* termina o *sólido*. Logo, os elementos *indivisíveis* não são *meros* entes *lógicos*.

b) Nem são entidades *completas*, *realmente* distintas das partes do *contínuo*. — Alguns quiseram sustentar a *completa* entidade dos pontos, das linhas e das superfícies e a absoluta *separabilidade* desses elementos das partes do *contínuo* (pelo menos pela virtude divina); de modo que, na opinião desses escritores, as *superfícies* seriam sutilíssimas membranas, de que seriam revestidos os corpos, e as *linhas* seriam pequenos fios aéreos, que terminariam as superfícies. — Mas também essa opinião é inaceitável. Porquanto, um ente completo, *realmente* distinto de outro, pode existir fora dele. Ora, o *nexo* das partes não pode absolutamente existir fora das partes, que une, nem o *termo* pode existir fora das partes, que termina. Logo, os elementos *indivisíveis* não são entes *completos*, *realmente* distintos das partes do *contínuo*.

c) Os elementos *indivisíveis* são entes *lógicos* quanto ao *modo*, porque são representados, mas são entes *reais* quanto ao *objeto*, que representam. — É a doutrina de Aristóteles, do B. Alberto Magno, de S. Tomás. — São entes *lógicos* quanto *modo*, porque são representados. De fato, a nossa inteligência representa esses elementos *indivisíveis*, de um modo *abstrato*, porque consideramos o *ponto* como que separado da *linha*, a *linha* como que separada da *superfície*, e a *superfície* como que separada do

126. Todo o corpo é contínuo. — O corpo é *inorgânico*, ou *orgânico*. Ora, tanto um, como o outro, é *contínuo*.

a) O *corpo inorgânico é contínuo*. — O corpo *inorgânico* é uma substância *indivídua*. Ora, se ele fosse *contínuo*, não seria uma substância *indivídua*, mas um *agregado* de substâncias. Logo, o corpo *inorgânico* é *contínuo*. — Além disso, a experiência atesta — que, em todos os corpos *inorgânicos*, mesmo nos aeriformes, se encontra sempre uma verdadeiro *continuidade*, embora interrompida parcialmente por interstícios, — e que uma *completa* descontinuidade das partes é uma hipótese gratuita.[1]

b) *O corpo orgânico é contínuo*. — Na verdade, todas as partes, que constituem um organismo, são informadas por um e mesmo princípio e vivem da mesma indivídua vida. Ora, seria impossível que todas as partes de um organismo fosse informadas e vivessem pelo mesmo princípio, se entre elas não existisse uma verdadeira *continuidade*, embora interrompida parcialmente por interstícios; porque as operações vitais, sendo *imanentes*, devem ter o seu princípio e o seu

sólido, ao passo que, na realidade, *ponto, linha* e *superfície* se encontram sempre unidas. Ora, a representação *abstrata*, enquanto *tal*, é uma coisa *lógica*. Logo, os elementos *indivisíveis* são entes *lógicos* quanto ao *modo*, porque são representados. — Mas são entes *reais* quanto ao *objeto*, que representam. Porquanto, o *ponto* é a própria *linha*, enquanto se considera na sua *extremidade*; a *linha* é a própria superfície, enquanto se considera no seu *comprimento*; a *superfície* é o próprio *sólido*, enquanto se considera no seu *comprimento* e na sua *largura*. Ora, o *sólido* existe realmente fora da nossa inteligência, e existe dotado não só de *profundidade*, mas também de *largura* e de *comprimento*, e por isso, de *superfície*, de *linha* e de *pontos*. Logo, os elementos *indivisíveis* são entes *reais* quanto ao *objeto*, que representam.

1 A extensão dos corpos é real e objetiva. Ora, a verdadeira extensão supõe a *continuidade* das partes, que a constituem. É uma conclusão que está em harmonia com o senso comum e funda-se na experiência. — Se há *continuidade* nos *átomos*, como admitem os atomistas, — se há *continuidade no éter*, como demonstram, entre outros, *Newton, Lavoisier, Sadi-Carnot*, não há razão suficiente, porque essa propriedade não se deva admitir nos corpos de maior mole, contanto que sejam dotados de unidade. — A *descontinuidade completa*, que alguns admitem, não passa de uma *hipótese*, como lealmente reconhecem, entre outros, *Wurtz, M. H. Poincaré, Schützenberger*. De fato, nunca essa pretendida *descontinuidade* pôde ser averiguada pelos mais poderosos microscópios. Escreve o *P. Secchi*: "As moléculas da matéria são tão mínimas, que não é possível percebê-las *isoladamente*, em si mesmas ou nos seus movimentos, nem pela vista munida de poderosos microscópios, nem pelo tato mais fino" (*Unità delle forze fisiche*, vol I, p. 103). Do mesmo modo se exprime *Groce (Corrélation de Forces Phyisiques... traduit par Moigno,* Paris 1808, p. 164-165).

termo no mesmo sujeito. Logo, o corpo *orgânico* é *contínuo*. — Essa conclusão também é confirmada pela experiência, a qual, através dos muitos interstícios, que perfuram o organismo, descobriu sempre a *continuidade* de uma sutilíssima trama.[1]

127. Multiplicidade. — *Multiplicidade* é a propriedade, pela qual a *quantidade* é constituída por *muitas partes*. — A *multiplicidade* das partes é exigida pela própria natureza da *quantidade*, que é a *posição das partes fora das partes*.[2]

128. Todo o corpo é dotado de muitas partes. — Todo o corpo é dotado de *quantidade*. Ora, a *quantidade* consta de *muitas partes*. Logo, todo o corpo é dotado de *muitas partes*.[3]

129. Modo porque existem as partes da quantidade. — As partes da quantidade, *antes da divisão*, existem *em ato* quanto à sua *entidade*, e *em potência* quanto à *sua delimitação*.

1 A *continuidade* da extensão mais claramente aparece nos seres vivos, sobretudo no homem. — Este ponto será devidamente tratado no lugar próprio. Bastará por enquanto dizer que todos os seres vivos possuem uma *alma* simples e *inextensa*, a qual informa o organismo e cada uma das partes dele. Ora, a alma não poderia informar o organismo e cada uma das partes dele, se essas partes fossem apenas *contíguas*, e, muito menos, se fossem *descontínuas*; não só porque a alma deveria achar-se em vários lugares, mas também porque a experiência demonstra que uma parte, a qual deixe de estar unida ao todo, deixa de ser vivificada pela alma. — Além disso, o ser vivo produz operações *imanentes*, que têm o seu princípio e o seu termo no mesmo sujeito. Ora, se não houvesse uma verdadeiro *continuidade* entre as partes do organismo, não haveria operação alguma *imanente*; porque toda a operação teria o seu princípio num sujeito e o seu termo num outro. — A *continuidade* da extensão no corpo humano e verificada também pela *consciência*, a qual atesta que todas as partes, desde a cabeça até os pés, estão por tal modo unidas, que formam um só organismo. — Se há verdadeira *continuidade* nos corpos organizados, não há motivo suficiente para a não admitir em todos os outros corpos, mesmo nos inorgânicos, contanto que sejam dotados de unidade: porque também estes são compostos de uma só forma substancial, a qual une e conserva unidas todas as partes da matéria.

2 Como dissemos, as partes da verdadeira quantidade, que é a *contínua*, não têm atualmente limites próprios, mas estão por tal modo ligadas, que o termo de uma é o princípio de outra, e assim se acham como que fundidas numa só unidade e constituem um todo indivíduo.

3 Todos admitem essa conclusão; mas nem todos estão de acordo, quando se trata de determinar o *modo*, porque as partes existem na quantidade, se *em ato*, ou *em potência*. É o que vamos examinar. — Advertimos que a questão se refere ao contínuo *homogêneo*.

a) *Existem em ato quanto à sua entidade.* As partes da quantidade, antes da divisão, existirão em *ato*, quanto à sua *entidade*, se, antes da divisão, a *entidade* de uma for distinta *atualmente* da *entidade* da outra. Ora, antes da divisão, a *entidade* de uma parte é distinta *atualmente* da *entidade* da outra; porque, embora não conste onde principiam e onde acabam as partes da direita e as da esquerda de uma quantidade, contudo é certo que as da direita não se identificam com as da esquerda. Logo, as partes da quantidade, antes da divisão, existem *em ato* quanto à *sua entidade*.

b) *Mas existem em potência quanto à sua delimitação.* — Se as partes da quantidade, antes da divisão, não existissem *em potência*, mas *em ato*, quanto a *sua delimitação*, teriam necessariamente *termos próprios atuais*, e, podendo ser contadas, constituiriam um *número*. Ora, tais consequências são falsas; porque essas partes, antes da divisão, não têm *limites próprios atuais*, e por isso, não constituem o *número*, que é *posterior* à divisão. Logo, as partes da quantidade, antes da divisão, só existem *em potência* quanto à *sua delimitação*.[1]

---

1 Em ordem à existência das partes na quantidade, — alguns autores, como *Suarez, Toledo*, afirmam que elas, anteriormente à divisão, existem *em ato*, enquanto uma é *atualmente* distinta de outra; — outros sequazes de *Aristóteles* e de S. Tomás, sustentam que as partes, anteriormente à divisão, não existem *em ato*, mas apenas *em potência*, enquanto uma é *só potencialmente* distinta de outra. Todavia, ambas as opiniões podem conciliar-se, conforme o aspecto, sob o qual consideram as partes da quantidade. De fato, a parte pode considerar-se na sua *entidade*, ou na sua *delimitação*, ou *figura*. Considerada na sua *entidade*, a parte existe realmente no todo, mas sem limites próprios, não tem uma figura, e por isso, chama-se *entitativa*. Considerada na sua *delimitação*, a parte tem limites próprios, é dotada de figura, e por siso diz-se *figurada*. — Feita essa distinção, que é de suprema importância, procuremos resolver a questão. Esta, como dissemos, refere-se — não à quantidade contínua *heterogênea* (porque todos concordam em que as partes dessa quantidade existem *em ato*, quer quanto à *entidade*, quer quanto à *delimitação*), — mas à quantidade *homogênea*. — Ora, as partes da quantidade *homogênea*, como dizemos no texto, existem em *ato*, ou são *atualmente* distintas, umas das outras quanto à *entidade*; porque as partes da direita não se confundem com as da esquerda; de modo que a própria divisão, que lhes dará os limites próprios e a figura, não lhes dará a entidade. Portanto, as partes, consideradas na sua *entidade* existem *em ato, anteriormente* à divisão. — Mas se as partes da quantidade *homogênea* existem *em ato*, anteriormente à divisão, quando se consideram na sua *entidade*, não existem *em ato*, mas só *em potência*, quando se consideram na sua *delimitação*, ou *figura*. Porquanto, nessa quantidade podemos traçar muitas e diversas figuras, que, todavia, não podem coexistir no mesmo tempo: o que prova que as partes,

por si, não têm *atualmente* figura determinada, nem limite próprio, estariam divisas e já não poderiam estar à divisão, porque não pode ser diviso o que o é. Portanto, as partes, consideradas na sua *delimitação*, ou *figura*, não existem *em ato* senão *posteriormente* à divisão. — Realizada a divisão, temos o *número*. Diz S. Tomás: "*Numerus sequitur divisonem*" (*Sum. Th.*, p. III, q. 76, a. 3, ad 1). Antes da divisão, as partes não têm limites próprios, e por isso, não podem ser numeradas. Erra-se, pois, quando se julga que um todo divisível é por isso, mesmo um *número*; visto que também é divisível uma *unidade*, que, todavia, não é número. Por isso, a quantidade *contínua*, se exclui a simplicidade e a indivisibilidade, não exclui a unidade nem a indivisão. — Quando, pois, perguntam: *quantas* partes *entitativas* existem *em ato* no contínuo? — podemos responder: *nenhuma*. Com efeito, o *número* é uma coleção de *unidades*, isto é, de partes *distintas e divisas* (*uno* define-se: *quod est indivisum in se et divisum ab aliis*). Ora, as partes do *contínuo*, destituídas de limites próprios, não estão atualmente divisas umas das outras, e por isso, não constituem um *número*. Se a quantidade *contínua* fosse *número*, seria quantidade *discreta*, isto é, deixaria de ser *contínua*.

Do que deixamos dito deduz-se que a *existência*, ou a *distinção*, das partes na quantidade *contínua*, anteriormente à divisão, é, ao mesmo tempo, *atual* e *potencial*, conforme o diferente aspecto, sob o qual as partes se consideram. Se se consideram na sua *entidade*, existem *em ato*, ou são *atualmente* distintas; se se consideram nos seus *limites*, ou na sua *figura*, existem em *potência*, ou são *potencialmente* distintas entre si. — Essa solução segue o caminho médio e responde cabalmente a todas as dificuldades; o que se não verifica com outras diversas soluções. Porquanto, se se sustenta que as partes do *contínuo*, anteriormente à divisão, existem *em ato*, sob todos os respeitos, não só deve negar-se a unidade substancial dos entes corpóreos, mas deve também admitir-se um número *atualmente* infinito, visto que as partes são divisíveis ao infinito; ora, ambas essas consequências são inaceitáveis. Se, pelo contrário, se sustenta que as partes do *contínuo*, anteriormente à divisão, existem *em potência* sob todos os respeitos, devem também admitir-se que as partes da direita não se distinguem das partes da esquerda e que uma se identifica com a outra: o que também é inaceitável, porque, se assim fosse, não haveria quantidade *contínua*.

Agora uma observação muito importante. Na quantidade *contínua homogênea*, admitimos a existência ou a distinção *atual* das partes *entitativas*, e negamos a existência ou a distinção das partes *figuradas*. E nisto não há contradição. O *contínuo homogêneo* é dotado de *unidade essencial*. Ora, a essa unidade não é contrária a distinção das partes *entitativas*. Com efeito, embora a distinção importe sempre uma pluralidade, todavia essa pluralidade não se opõe a unidade essencial, porque é sempre uma e mesma forma, que penetra e une todas essas partes. — Mas, se a unidade essencial não é contrária a distinção das partes *entitativas*, é certamente contrária a distinção das partes *figuradas*. Porquanto, as partes *figuradas* têm os seus limites próprios, e por isso, embora sejam *contíguas*, são, contudo, realmente *divisas*, umas das outras. Assim, temos um *número* de partes integrantes, cada uma das quais tem forma própria; e, como a forma é princípio de distinção, temos tantos entes, cada um dos quais dotado de unidade essencial, quantas são as formas (*Metaph.*, L, 7, lect. 13).

130. Divisibilidade. — *Divisibilidade* é a propriedade, pela qual cada parte da substância corpórea pode ser separada das outras. — Também essa propriedade convém ao corpo por causa da *quantidade*; porque, sem quantidade, não haveria partes, e, sem partes, não seria possível a divisão.[1]

131. Todo o corpo é divisível. — Todo o ente que é dotado de partes distintas, umas das outras, é divisível. Ora, todo o corpo é dotado de quantidade, e essa resulta de partes distintas, umas das outras. Logo, todo o corpo é *divisível*. — Por isso, o corpo, se não tivesse quantidade, seria *indivisível*.[2]

Todavia, quando se pergunta simplesmente se as *partes* existem *em ato*, ou em *potência* no *contínuo*, anteriormente à divisão, as *partes* se consideram em ordem à sua *delimitação*, ou *figura*, e por siso são tomadas no sentido mais próprio; visto que a parte é uma unidade, é uma coisa indivisa em si e divisa das outras, e por isso, dotada de *limites próprios* e de *figura*. Neste caso, a resposta é uma só, e deve dizer-se que as partes existem no *contínuo*, não *em ato*, mas *em potência*. Tal é pensamento de Aristóteles (*Phys.*, I, 8, c. 8, § 5) e de S. Tomás (In IV, *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3).

1 A *divisibilidade* é uma consequência da *multiplicidade potencial* da quantidade *contínua*. — Uno em *ato* e multíplice em *potência*, o *contínuo* é *indiviso* mas é *divisível*, isto é, pode ter *em ato* aquelas partes, que tinha *em potência*. — As partes, em que é divisível o *contínuo*, podem ser *alíquotas*, ou *proporcionais*. São *alíquotas* as que convém numa certa e determinada grandeza e estão contidas no todo um número exato de vezes, de modo que, tomadas no seu conjunto, igualam o todo; tais são os centímetros, que, repetidos ou tomados cem vezes, são iguais ao metro. São *proporcionais*, quando, embora desiguais na grandeza, conservam, contudo, entre si uma certa proporção, enquanto o todo se divide por metade, e essa metade por outra metade, e essa por outro até ao indefinido, sem que todas as partes da divisão igualem o todo.

2 Se os corpos resultassem de entes *simples*, ou de pontos *indivisíveis*, a divisão não seria possível. De fato, não pode conceber-se um terço de uma alma ou a metade de um ponto. Por isso, *Leibniz* disse que a matéria não é divisível, porque a supunha atualmente divisa em partes infinitas, que seriam as *monadas*. Mas, se se admite que os corpos são compostos de matéria e de forma, que a matéria é princípio radical da quantidade, e que a quantidade importa posição de partes fora das partes, é evidente que todo o corpo, por ser dotado de quantidade, pode ser diviso.

O corpo, sujeito a divisão, é *físico*, ou *matemático*. O corpo *físico* é o corpo como se encontra na realidade, e por isso, é uma substância composta de matéria e de forma, sujeito a quantidade e aos outros acidentes sensíveis. O corpo *matemático* ou *abstrato*, é o corpo considerado *unicamente* na sua *quantidade*, isto e, na sua tríplice dimensão de comprimento, largura e profundidade. A idéia *abstrata* de *quantidade* corresponde ao seu objeto real, e tudo o que se diz da *quantidade* convém ao corpo

132. O corpo matemático é divisível até ao indefinido. — Corpo *matemático* é a *quantidade*, considerada como que abstraída da substância corpórea, a que adere.

a) A *quantidade* é essencialmente extensa. Se é extensa, é divisível em partes. Estas partes também são extensas, e por isso, são divisíveis em outras menores. Estas, sendo também extensas, são, enquanto tais, divisíveis em partes ainda mais pequenas; e assim até ao indefinido, sem nunca encontrarmos partes inextensas, incapazes de divisão. Logo, o corpo *matemático*, ou a *quantidade*, é divisível até ao indefinido.

b) Se a *quantidade* não fosse divisível até ao indefinido, os limites ou termos da divisão deveriam ser pontos simples e inextensos. Ora, isto é absurdo; porque o simples não pode dar o composto, nem o inextenso o extenso. Logo, o corpo *matemático*, ou a *quantidade*, é divisível até ao indefinido.[1]

---

físico, enquanto este é dotado de tal propriedade. — O corpo *físico* pertence à categoria da *substância*; o corpo *matemático*, à categoria da *quantidade*.

Todo o corpo é divisível. Mas essa divisibilidade é ou não é divisível até ao indefinido? A essa pergunta dá-se uma tríplice resposta. — Uns, como *Descartes, Malebranche, Euler*, supondo que a essência dos corpos consiste na extensão, ou quantidade, e que a extensão é por si divisível até ao indefinido, concluem que todo o corpo é divisível ao indefinido, — Outros, como *Boschomich* e os *dinamistas*, ensinando que a essência do corpo resulta de pontos simples e inextensos, deduzem que o corpo não é divisível até ao indefinido, porque esses pontos constituem o limite ou o termo da divisão — Outros, como *Aristóteles, S. Tomás*, e os *escolásticos*, seguem um caminho médio, e ensinam — que o corpo *matemático*, em que só se considera a *quantidade*, é divisível até ao indefinido, — mas que o corpo *físico*, como existe na realidade, não é divisível até ao indefinido. É a doutrina, que defendemos nas duas proposições seguintes.

1 Ocorpo *matemático* é divisível até ao indefinido, porque possui indefinidas partes *proporcionais*. De fato, as partes *proporcionais* são as metades, e as metades das metades. Ora, de cada metade pode tomar-se sempre a metade, até ao indefinido, sem que nunca se chegue à última divisão. A razão é que, num todo *homogêneo*, todas as frações têm a mesma natureza do todo; por isso, todas as frações da quantidade extensa, seja qual for a grandeza d'elas, são sempre e essencialmente extensas, e nunca se tornam simples. Se são sempre e essencialmente extensas, as frações são sempre e essencialmente divisíveis. Por isso, nunca o todo pode chegar a resolver-se completamente nestas suas partes *proporcionais*, que, decrescendo sempre, não são a medida do corpo, e. sendo indefinidamente divisíveis, não são nem podem ser *atualmente* infinitas. Com razão diz Aristóteles: "*Continuum est divisibile in infinitum*" (*Phys.*, I, I, c. 2). E noutro lugar: *"Continuum est id quod est divisibile in semper divisibilia*" (*Phys.*,

133. O corpo físico não é divisível até ao indefinido — Corpo *físico* é a substância corpórea, como existe na realidade.

a) Todo o corpo, existente na realidade, é dotado de uma certa e determinada forma, a qual. exige uma certa e determinada quantidade; de modo que essa forma não pode existir sem essa quantidade. Ora, a quantidade de um corpo, se, pela divisão, se tornar demasiadamente pequena, deixará de ter a conveniente proporção com a forma, e assim o próprio corpo corromper-se-ia na sua essência. Logo, o corpo *físico* não é divisível até ao indefinido.

b) O corpo não pode exercer a sua atividade, nem resistir aos agentes contrários, senão pela quantidade, de que é dotado; e por isso, a quantidade de um corpo é sempre proporcionada à sua energia. Ora, se a quantidade se tornar, pela divisão, demasiadamente pequena, não poderá o corpo exercer a sua atividade, nem resistir aos agentes contrários, e assim sofrerá uma mudança substancial, transformando-se noutro corpo. Logo, o corpo *físico* não é divisível até ao indefinido.[1]

134. Localização. — *Localização* é a propriedade, pela qual o corpo existe num certo e determinado *lugar*, — Essa propriedade deriva da *quantidade*; porque o corpo existe num lugar, enquanto é dotado de partes dispostas uma fora da outra.[2]

1, VI, c. 1). — Essa conclusão, que espanta alguns filósofos, é admitida, como a coisa mais natural, pelos matemáticos, que não concebem nem podem conceber a divisão, a extração das raízes, o cálculo infinitesimal, etc., sem a divisibilidade da quantidade até ao indefinido.

1 Os argumentos, expostos no texto, são do Angélico Doutor (In I *Physic.*, 1, 6; *De sensu et sensato*, 1, 15). — E a conclusão é muito racional. A medida da quantidade do corpo *físico* é a parte *alíquota*. Ora, as partes *alíquotas*, embora possam variar no número conforme a grandeza do corpo, são sempre e necessariamente finitas, e, tomadas coletivamente, igualam o todo.

2 *Lugar*, como dissemos na *Ontologia*, é a superfície imóvel do corpo, que é contígua a outro corpo e o cerca e circunscreve: de modo que a superfície do corpo continente corresponde exatamente à superfície do corpo contido. — A superfície, a qual cerca imediatamente um outro corpo, não constitui o *lugar*, se não se concebe como *imóvel*. Tal *imobilidade* considera-se em relação a um ponto fixo, por ex., ao centro, aos polos, ao meridiano; e por isso, se a superfície, que rodeia um corpo, se conservar sempre igualmente distante de um certo ponto, esse corpo existirá sempre no mesmo lugar; como também, se houver uma mudança de distância, haverá também uma mudança de *lugar* — É verdade que o centro e os polos não são coisas

135. Só e todo o corpo existe propriamente no lugar. — Existe propriamente no *lugar* só e todo o ente, que é proporcionado ao mesmo lugar. Ora, só e todo o corpo é proporcionado ao *lugar*; porque o corpo, sendo dotado de quantidade, tem as partes dispostas uma fora de outra, de modo que cada uma d'elas corresponde a cada parte do lugar e toda a quantidade corresponde a todo o lugar. Logo, só e todo o corpo existe propriamente no *lugar*.[1]

---

absolutamente imóveis; mas, para a constituição do *lugar*, não é necessária uma imobilidade *absoluta*. Uma superfície considera-se *imóvel*, enquanto conserva o mesmo sítio ou a mesma distância em relação a um ponto, que é *relativamente* imóvel, ou que se concebe como *imóvel*. — O *lugar*, de que falamos, é e chama-se *extrínseco*, porque é constituído pela superfície do corpo ambiente, a qual é *extrínseca* ao corpo contido.

1 Só a substância corpórea ocupa propriamente o *lugar*, porque só essa substância é dotada de quantidade, que corresponde e é proporcionada à capacidade do *lugar*. — Por isso, as formas, quer substanciais quer acidentais, não ocupam o *lugar* por si mesmas, mas pelo todo, em que existem. Se houvesse um corpo, destituído de quantidade, esse não ocuparia propriamente o *lugar*; como também não o ocuparia o corpo, que, embora dotado de quantidade, não aplicasse e não proporcionasse as suas dimensões às do *lugar*. Um corpo, que fosse situado fora do universo, não existiria no *lugar*, porque faltaria a extensão, ou a quantidade, que o circunscrevesse.

*

Poderá um corpo existir ao mesmo tempo em vários lugares?

Para respondermos convenientemente à pergunta, devemos indicar os vários modos, porque um corpo poderia existir em vários lugares. Esses modos são três: *extenso*, *substancial* e *misto*. — Um corpo poderia existir em vários lugares por um modo *extenso*, ou *local*, se pudesse aplicar e proporcionar as suas dimensões às dimensões de cada um desses lugares. — Um corpo poderia existir em vários lugares por um modo *substancial*, se pudessem existir em cada um deles, não pela quantidade dimensiva, mas pela sua *substância*, e por isso, se pudessem existir nele como existe a substância (*per modum substantiae*), — todo em cada um dos lugares, e todo em cada parte deles. — Um corpo poderia existir em vários lugares por um modo *misto*, se pudessem existir num lugar por um modo *extenso*, e no outro ou nos outros lugares por um modo *substancial*. — Indicadas estas diversas espécies de *presença* do corpo no *lugar*, estabelecemos as três seguintes proposições.

a) Um corpo não pode existir em vários lugares por um modo *extenso*. — Na verdade, o corpo, que existe no lugar por um modo *extenso*, é limitado ou circunscrito na totalidade das suas dimensões pela totalidade das dimensões do *lugar*, de modo que uma parte do corpo corresponde a uma parte do *lugar* e todo o corpo a todo o lugar, e nem um só elemento do corpo existe, fora do lugar. Ora, se um corpo pudesse existir em vários lugares por um modo *extenso*, esse corpo seria, ao mesmo tempo,

limitado e não limitado pelo lugar, seria uno e multíplice: o que repugna. Logo, um corpo não pode existir em vários lugares por um modo *extenso*. — Nem se recorra à Onipotência de Deus; porque Deus não faz o que é contraditório, e é contraditório que um corpo seja limitado e não limitado pelo lugar, — que seja, ao mesmo tempo, uno e multíplice (*Quodl.*, III, a. 2).

b) Não repugna que um corpo exista em vários lugares por um modo *substancial*. — A quantidade, de que o corpo é dotado, pode considerar-se — em ordem ao próprio *corpo*, — e em ordem ao *lugar*. Considerada em ordem ao *corpo*, denota apenas partes dispostas fora das partes, e chama-se quantidade ou extensão *intrínseca*. Considerada em ordem ao *lugar*, importa partes fora das partes, *limitadas* ou circunscritas pelas superfícies dos corpos ambientes, e diz-se quantidade ou extensão *extrínseca*. A quantidade *extrínseca* é um efeito ou uma expansão da *intrínseca*. Ora, se repugna que um corpo, dotado de quantidade *extrínseca*, exista em vários lugares, porque, por essa quantidade, é limitado e circunscrito pelo lugar, que ocupa, não repugna certamente que exista, em vários lugares um corpo, dotado apenas de quantidade *intrínseca*. De fato, o corpo, dotado apenas de quantidade *intrínseca*, existe no lugar quanto à *substância* e por isso, pode existir e existe como existe a *substância*. Ora, é certo que a *substância*, enquanto tal, pode existir em vários lugares; porque onde está, está toda, e por isso, não só existe em toda a quantidade, mas também nas várias partes da quantidade, quer unidas quer separadas. Logo, não repugna que um corpo exista em vários lugares por um modo *substancial*. — Nesse caso não se dá o inconveniente: que o mesmo corpo, por existir em vários lugares, seria, ao mesmo tempo, uno e multíplice. Porquanto, tal inconveniente — verificar-se-ia, se o corpo existisse no lugar pela sua *quantidade dimensiva*, porque, então, pelo fato de o *lugar* circunscrever e por isso, individualizar o corpo contido, este havia de se repetir e multiplicar tantas vezes, quantas fossem os lugares ambientes, — mas não se verifica, se o corpo existe no lugar pela sua *substância*, porque a *substância* é livre das peias do lugar, e, *permanecendo sempre a mesma*, existe toda em toda a quantidade e toda em cada uma das partes, quer divisas quer unidas; assim como a *substância* do pão, sendo sempre uma e mesma substancia, existe toda em todo o pão e toda em cada um dos fragmentos, quer unidos quer divisos. — Nem se diga que o corpo não pode absolutamente existir sem a sua quantidade ou extensão *extrínseca*. Porquanto, se a quantidade *intrínseca* é *essencial* ao corpo *orgânico*, não lhe é essencial a *extrínseca*, e por isso, não repugna que esta, sem ser radicalmente suprimida, torne ao seu estado *potencial* pela ação de Deus.

c) Não repugna que um corpo exista num lugar por um modo *extenso* e noutros lugares por um modo *substancial*. — Na verdade, se o corpo existe num só lugar, isto é devido ao fato de o corpo existir no lugar pela sua *quantidade dimensiva*, mas não depende do fato de o corpo se achar no lugar pela sua *substância*, porque esta não pode ser presa pelas dimensões do logar. Se, pois, não repugna que um corpo, embora dotado natural mente de *quantidade dimensiva*, exista em vários lugares exclusivamente pela sua *substância* e à semelhança da *substância*, também não repugna que um corpo exista num lugar por um modo *extenso*, ou pela sua *quantidade dimensiva*, e noutros lugares por

um modo substancial, isto é, por um modo indivisível, próprio à *substância*. — Dá-se a repugnância, quando uma propriedade se afirma e se nega em relação a um sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Nada disso se verifica no caso presente.

*

Aplicando os princípios expostos, podemos formar-nos uma idéia, ainda que deficientíssima, do inefável Sacramento da Eucaristia — desse Mistério de fé e de amor, o qual, segundo a bela expressão de S. João Crisóstomo, faz com que a terra para nós se torne céu: "*mysterium faciens ut terra nobis caelum sit*" (Hom., XXIV, in I ad Cor.). Seguiremos, como sempre, os vestígios do Angélico Mestre (*Sum. Th.*, p. III, q. 76).

É dogma da nossa santa Religião que no SS. Sacramento da Eucaristia está o Corpo, o Sangue, a Alma e a Divindade de N. S. Jesus Cristo. O Corpo e o Sangue estão no Sacramento *em virtude das palavras da consagração*: a Alma e a Divindade, por *natural* e *real concomitância*, é uma conseqüência da união hipostática e do atual estado de impassibilidade: onde se encontra o Corpo e o Sangue do Salvador, aí deve encontrar-se a Sua Alma e a Sua Divindade. — Jesus está todo debaixo de cada uma das duas espécies do pão e do vinho, e está todo debaixo de cada parte das duas espécies. Na verdade, pelas palavras, da consagração, toda a *substância* do pão se converte no Corpo adorável de Jesus, e toda a *substância* do vinho no seu Sangue precioso. Portanto, o Corpo e o Sangue de Jesus estão presentes onde existia a *substância* do pão e do vinho. Ora, a *substância* do pão estava presente em todo o pão e em cada um dos seus fragmentos, e a *substância* do vinho estava presente em todo o vinho e em cada uma das suas gotas. Logo, debaixo das espécies e de cada parte das espécies do pão e do vinho está presente a *substância* do Corpo e do Sangue de Jesus, e, por concomitância, tudo o que é próprio da Pessoa adorável de Jesus. — E Jesus está presente debaixo de cada uma das partes das duas espécies, não só depois da divisão das espécies. mas também antes dessa divisão; porque o que produz a presença real de Jesus no S. Sacramento não é a divisão dás espécies, mas é a consagração.

Jesus está *todo* no S. Sacramento, está na sua *integridade*, como verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Mas essa integridade importará também a presença da *quantidade dimensiva* e dos outros *acidentes materiais* do Corpo do Redentor? Alguns afirmam que no S. Sacramento está presente o Corpo de Jesus, vivo e glorioso, mas despido da quantidade dimensiva e de todos os outros acidentes materiais. — Tal opinião não pode aceitar-se em absoluto. Como dissemos, tudo o que pertence à Pessoa adorável de Jesus está presente no S. Sacramento por dois modos: pelas palavras da consagração, ou pela natural concomitância. Ora, a quantidade dimensiva não se acha presente pelas palavras da consagração. Porquanto, era virtude dessas palavras, acha-se presente o que é o termo *direto* da conversão. Ora, o termo *direto* da conversão é a *substância* do Corpo de Jesus, e não a sua quantidade dimensiva; porque a quantidade dimensiva do pão permanece depois da consagração, tendo-se mudado exclusivamente a substância do pão. Todavia, como a substância do Corpo de Jesus não se separa realmente da sua quantidade dimensiva nem dos outros acidentes, segue-se que, em virtude da natural concomitância, se encontra neste Sacramento,

toda a quantidade dimensiva do corpo de Jesus com todos os outros acidentes — Pelo fato de se achar presente só pela natural concomitância e pelo seu nexo necessário com a *substância*, a quantidade dimensiva do Corpo de Jesus não está neste Sacramento segundo o seu modo *natural*, que consiste na adaptação das próprias dimensões às dimensões do lugar, mas está segundo o modo da *substância*, que é o de existir toda no todo e toda em cada parte. Se a quantidade, dimensiva do pão tem o seu próprio modo de ser e se adapta às dimensões do lugar, a quantidade dimensiva do Corpo de Jesus prescinde das dimensões do lugar e existe, debaixo das espécies, à semelhança da *substância*. — Por isso, a quantidade ou a extensão do Corpo de Jesus não é suprimida na sua entidade; o que é suprimido é o seu efeito secundário, que consiste na adaptação das suas partes às partes do lugar (quantidade *extrínseca*). Como dissemos, a *essência* da quantidade consiste na posição das partes fora das partes, consideradas na sua entidade; a posição das partes em ordem ao lugar é uma coisa *acidental* para a quantidade. A *essência* da quantidade do Corpo de Jesus permanece intata no S. Sacramento; porque as partes desse Corpo Divino são distintas umas das outras, e a Cabeça não é o Coração, as mãos mão se confundem com os pés. Só o efeito secundário da quantidade é suprimido; porque todas as partes do Corpo de Jesus, embora distintas umas das outras, existem num só ponto do lugar. A quantidade dimensiva do Corpo de Jesus, existindo à semelhança da *substância*, está toda em toda a espécie e toda em cada parte da espécie.

Donde se segue que, se quisermos falar com precisão, não podemos dizer que o Corpo de Jesus existe no S. Sacramento como num lugar; mas devemos dizer que Ele existe *no lugar das espécies consagradas*. De fato, a *localização* faz-se por dois modos: — ou pelo modo *circunscritivo*, quando o corpo se acha limitado pelo lugar, — ou pelo modo *definitivo*, quando uma substância espiritual, embora não esteja limitada pelo lugar quanto à *quantidade*, que não possui, está limitada pelo lugar quanto à *atividade*, que só pode exercer no âmbito desse lugar. Ora, o corpo adorável de Jesus não está na Hóstia consagrada, como no seu *lugar*, — nem pelo modo *circunscritivo*, — nem pelo modo *definitivo*. Não está peio modo circunscritivo, porque não se refere ao lugar e não existe no lugar pelas dimensões próprias, mas pelas dimensões próprias do pão, debaixo das quais está contido quanto à *substância*. Não está pelo modo *definitivo*; porque não é limitado a um só lugar, mas existe em todas as hóstias consagradas. O modo, porque o Corpo de Jesus existe no S. Sacramento, é um modo inefável, superior a todo o conceito e a toda a expressão, que a Igreja chama *sacramental*.

O Corpo adorável de Jesus está presente no S. Sacramento e está presente no Céu. No Céu existe na espécie própria, com a sua quantidade dimensiva, e por isso, é circunscrito pelo lugar e só existe num lugar; no S. Sacramento existe numa espécie alheia, quanto à *substância*, e por isso, não é circunscrito pelo lugar e existe em vários lugares, multiplicando a sua presença, sem multiplicar a sua Pessoa. — E "não há contradição", diz o Concilio de Trento, "entre estes dois fatos: que o nosso Salvador esteja sempre no Céu, sentado à direita do Pai, no seu modo natural de existir, e que, todavia, nos seja presente em muitos outros lugares quanto à substância e de um modo sacramental. É este um modo de existir, que apenas podemos exprimir por

136. Impenetrabilidade. — *Impenetrabilidade* é a propriedade, pela qual um corpo, que ocupa um lugar por meio da sua quantidade, exclui desse lugar os outros corpos. — Essa propriedade também é um efeito próprio da quantidade, a qual, ocupando por um modo *extenso* um lugar, exclui naturalmente desse os outros corpos.[1]

137. Todo o corpo é naturalmente impenetrável. — Todo o corpo, por ser dotado de quantidade, ocupa um lugar; e, como cada corpo possui uma quantidade *própria*, distinta da quantidade dos outros corpos, assim também ocupa um lugar *próprio*, distinto do lugar, ocupado pelos outros corpos. Ora, o corpo não ocuparia um lugar *próprio* distinto do lugar, ocupado pelos outros corpos, se dele não excluísse naturalmente os outros corpos, isto é, se não fosse naturalmente *impenetrável*. Logo, todo o corpo é naturalmente *impenetrável*. — Dissemos — *naturalmente* impenetrável; porque a virtude infinita de Deus pode suspender esse efeito da quantidade.[2]

---

palavras, mas que ele seja possível para Deus, é uma coisa, que a razão, esclarecida pela fé, compreende, e que nós devemos crer com toda a firmeza" (Sess. XIII, c. I).

1 *Impenetrabilidade*, em geral, é a propriedade, pela qual um corpo não deixa que um outro corpo ocupe o lugar, ocupado por ele. — Um corpo diz-se *impenetrável* em relação a um outro—ou porque não se deixa *dividir* ou *partir* por ele, assim o ferro diz-se *impenetrável* em relação à faca; — ou porque é destituído de *poros*, de modo que um outro corpo não o pode encher, assim o vidro é *impenetrável* em relação à agua; — ou porque *exclui* do *lugar*, que ocupa, um outro corpo, e obsta a que estejam ambos contidos entre as mesmas superfícies do corpo ambiente. Como se vê, é neste terceiro sentido que tomamos aqui a *impenetrabilidade*.

Os filósofos não concordam em determinar a natureza desta propriedade. Alguns dizem que a *impenetrabilidade* é uma *força ativa*, unida naturalmente com a quantidade e proveniente da forma substancial, pela qual um corpo repele do lugar, ocupado por ele, um outro corpo. Essa explicação encontra sérias dificuldades; porque, sendo também impenetráveis entre si as partes da mesma quantidade *contínua*, estas deveriam operar umas nas outras e assim deveriam existir *em ato*; o que é contrário à natureza do *contínuo*. — Por isso, outros dizem que a *impenetrabilidade* é um efeito próprio e natural da *quantidade dimensiva*, a qual não tem a *potência passiva* de receber um outro corpo no lugar, que ela ocupa. Seguimos essa segunda opinião. Na verdade, a matéria, por estar sujeita à tríplice dimensão ou à quantidade dimensiva, pela qual se estende no lugar, ocupa o próprio lugar por tal modo, que dele exclui naturalmente os outros corpos (In Boet., *de Trinit.*, q..4, a. 3).

2 O que dizemos da *impenetrabilidade* de um corpo relativamente a outro corpo, deve dizer-se da *impenetrabilidade* de uma parte do corpo relativamente a outras

partes do mesmo corpo. Com efeito, todo o corpo, por ser dotado de quantidade, é composto de várias partes integrantes, que estão dispostas umas fora das outras e constituem a extensão. Ora, as partes não poderiam existir uma foras das outras, nem constituir a extensão, se cada uma não ocupasse um lugar próprio e distinto do lugar, ocupado pelas outras partes, e desse lugar não excluísse as outras partes, e por isso, se as partes não fossem impenetráveis. Logo, assim como todo o corpo exclui do lugar, que ele ocupa, os outros corpos, assim também uma parte exclui do seu lugar as outras partes do mesmo corpo.

Não nos demoramos na confirmação dessa verdade, que não é impugnada por ninguém e que é confirmada peia experiência, a qual atesta que nenhum corpo ocupa o lugar de outro corpo, se este não for daí excluído.

*

O corpo é *naturalmente* impenetrável; todavia, o infinito poder de Deus pode suspender o efeito natural da quantidade, que é o de se estender no lugar e de o ocupar, excluindo dele os outros corpos. Quando Deus suspende esse efeito, temos a *compenetração*, que importa a ocupação do mesmo lugar por dois ou mais corpos. — A *compenetração* é dúplice: *mista* e *circunscritiva*. É mista, quando um corpo, que é compenetrado; existe o lugar por um modo *circunscritivo*, e o corpo, que compenetra, existe por um modo *incircunscritivo*, ou *substancial*, enquanto existe todo em todo o corpo compenetrado e todo em cada uma das partes desse corpo. É circunscritiva, se ambos os corpos existem no lugar por um modo *circunscritivo*, ou *extenso*. Ora, não repugna nem uma, nem outra compenetração.

a) Não repugna a *compenetração mista*. — Ensina-nos a Fé que, no augustíssimo Sacramento da Eucaristia, a *quantidade* do pão e do vinho permanece e existe de um modo *circunscritivo*, e o Corpo adorável de Jesus está presente com a sua quantidade, não de um modo *circunscritivo*, mas de um modo *substancial*, e por isso, está todo em toda a hóstia consagrada e todo em cada uma das partes da hóstia. É, pois, um caso de compenetração *mista*, e essa não repugna. Na verdade, não repugna que um corpo possa existir num lugar quanto à *substância*. Se não repugna que um corpo possa existir num lugar quanto à *substância*, nem repugna que possa existir no mesmo lugar, em que um outro corpo existe por um modo *circunscritivo*, ou *extenso*. De fato, o que se opõe à coexistência de dois corpos no mesmo lugar é a quantidade dimensiva, de que são dotados e que deve adaptar as suas dimensões as do lugar; de modo que se um deles se adapta ao lugar, já não deixa penetrar aí o outro. Mas, se um dos dois corpos existe no lugar pela sua quantidade dimensiva, e o outro não conserva essa quantidade, não há razão porque o primeiro deva excluir do lugar, que ele ocupa, o segundo: pois este, por não conservar a quantidade dimensiva, não faz concorrência ao outro em ordem ao lugar, e podem ambos coexistir no mesmo logar. Logo, a *compenetração mista* não repugna.

b) Não repugna a *compenetração circunscritiva*. — Negam essa proposição *Durando, Clarke*, e todos os *deístas*; defendem-na, e com razão, os filósofos e os teólogos católicos, que assim explicam, de um modo racional e conveniente, certos

138. Variabilidade. — *Variabilidade* é a propriedade, pela qual o corpo, em determinadas circunstâncias e sob a ação de agentes proporcionados, se *dilata* ou se *condensa*, e por isso, aumenta ou diminui no seu *volume*. — Essa variabilidade pode ser *própria* ou *imprópria*, é *própria*, quando o corpo se dilata ou se condensa por uma *intrínseca alteração acidental*, e por isso, aumenta ou diminui no seu volume *real*. É *imprópria*, quando o corpo se dilata ou se condensa pelo *aumento* ou

---

fatos, narrados pelo S. Evangelho; que o Corpo adorável de Jesus saiu do sepulcro fechado, e entrou no Cenáculo, estando também fechadas as portas. — Porquanto, a *impenetrabilidade*, — pela qual um corpo, que ocupa um lugar por um modo *extenso*, ou *circunscritivo*, não deixa que esse lugar seja ocupado, ao mesmo tempo e pelo mesmo modo, por outro corpo, — é um efeito, uma consequência *natural* da *quantidade dimensiva*. Ora, é certo que o poder de Deus, sendo infinito e atuando sempre nas causas segundas, pode suspender os efeitos, as consequências *naturais* dessas causas, e fazer com que dois corpos ocupem um e mesmo lugar por um modo *extenso*, ou *circunscritivo*. — Ocupando um e mesmo lugar por um modo *extenso*, os dois corpos — não podem distinguir-se um do-outro por meio dos *sentidos*, porque a confusão do *lugar* importa a confusão das *dimensões*, ou da *quantidade extrínseca*, — mas podem distinguir-se pela *inteligência*, enquanto, ainda que confundidos no mesmo *lugar*, conservam sempre distintas, uma de outra, as próprias *entidades*, e as próprias quantidades *intrínsecas*... E não é só pela distinção da *entidade* e da quantidade *intrínseca* que dois corpos, embora coexistam no mesmo lugar, se distinguem um de outro, mas é também pela eficácia do mesmo poder infinito, que suspendeu a consequência natural da *impenetrabilidade*. À coexistência, diz S. Tomás, de dois corpos no mesmo lugar opõe-se a quantidade dimensiva deles; porque a matéria corpórea distingue-se pela quantidade dimensiva, e a quantidade dimensiva distingue-se pelo lugar. Ora, Deus pode conservar no seu ser os efeitos das causas segundas, sem o concurso dessas causas, ou quando essas causas deixam de operar. Por isso, assim como Deus conserva no S. Sacramento os acidentes sem o sujeito próprio, assim também pode conservar a distinção entre dois corpos, sem que para essa distinção concorra o lugar, isto é, pode fazer com que dois corpos, embora se compenetrem no mesmo lugar e as dimensões de um se confundam com as dimensões do outro, todavia conservem distinto o próprio ser, a própria entidade. (*Quodl.*, I, a. 22). — Nem se diga que, assim como repugna que um corpo possa existir, por um modo *extenso*, em dois lugares, assim também repugna que dois corpos coexistam, também por um modo *extenso*, no mesmo lugar. Não há paridade entre os dois casos. Porquanto, um corpo não pode existir por um modo *extenso* em dois lugares, porque, se assim fosse, o mesmo corpo seria uno e multíplice: o que repugna; mas dois corpos podem coexistir no mesmo lugar, porque ambos conservam sempre distintas a própria entidade e a própria quantidade *intrínseca*, embora, pelo fato de ter as dimensões comuns, não conservem distinta a quantidade *extrínseca*, que é uma coisa *acidental*: e isto não repugna (In IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2).

diminuição dos *interstícios*, ou das *distâncias* entre as moléculas, e por isso, aumenta ou diminui no seu volume *aparente*.[1]

---

1 A *variabilidade* dos corpos refere-se à *dilatação* ou *rarefação*, e à *condensação* ou *compressão*, a que a matéria corpórea está sujeita. — Essa *variabilidade* é *própria* e *imprópria*. É *própria*, quando a massa corpórea, sob a ação de agentes proporcionados, se dilata ou se condensa, não pelo aumento ou pela diminuição da distância entre as moléculas, mas por uma intrínseca alteração acidental, de modo que o corpo ocupa um lugar maior ou menor que o lugar, ocupado antes da dilatação ou da condensação. É *imprópria*, quando a massa corpórea se dilata ou se condensa pelo aumento ou pela diminuição dos interstícios, que separam parcialmente as moléculas da massa corpórea, e não pela alteração da mesma massa, de modo que o corpo ocupa exatamente o lugar, que ocupava anteriormente. Quando a variabilidade é *própria*, muda-se o volume real do corpo; quando a variabilidade é *imprópria*, muda-se o volume *aparente*.

Volume é a *mole*, ou a *grandeza*, de um corpo — É *real*, ou *aparente*. — É *real*, ou *atômico*, se importa apenas a *substância extensa*, com exclusão de corpos estranhos, que podem encher os interstícios; e por isso, a sua medida corresponde à medida do lugar, ocupado pela substância extensa, com exclusão do lugar, ocupado pelos corpos estranhos. Chama-se *real*, porque o lugar, ocupado pelo corpo, corresponde à entidade do próprio corpo. — É *aparente*, ou *interatômica*, se importa juntamente a *substância extensa* e os *interstícios*, existentes entre as moléculas e ocupados por corpos estranhos: e por isso, a sua medida corresponde à medida de todo o lugar, ocupado pela substância extensa e pelos corpos estranhos. Chama-se *aparente*; porque, embora o corpo ocupe o mesmo lugar, que ocupava anteriormente à dilatação ou à condensação, contudo *parece* que ocupa um lugar maior ou menor, conforme se dilataram ou se condensaram os interstícios. — Por isso, a medida do volume *aparente* excede a do volume *real*.

É certo que várias rarefações e condensações se realizam nos vários corpos, quer estes difiram *especificamente* (assim, no sentido vulgar e químico, a agua difere *especificamente* da platina, o oxigênio do hidrogênio, etc.), quer difiram *acidentalmente* (assim o corpo no estado solido difere *acidentalmente* de si mesmo, quando se encontra no estado liquido, etc.). — Estas rarefações ou condensações efetuam-se sob a ação dos agentes naturais; assim o calor dilata, e o frio condensa: sob a ação da luz e do calor, vibram os pontos da massa; pelo movimento de elasticidade, à condensação sucede a dilatação. — Supostos, como averiguados, estes e outros semelhantes fenômenos, pergunta-se se todos eles devam explicar-se por uma variabilidade *imprópria*, ou também por uma variabilidade *própria*, e se, por isso, os corpos se mudam exclusivamente no seu volume *aparente*, ou também no *real*. A questão tem sido sempre e muito debatida. Uns admitem apenas a variabilidade *imprópria*, e só reconhecem a mudança no volume *aparente*; outros admitem a variabilidade *própria*, e por isso, a mudança no volume *real*. Seguimos essa segunda opinião, que é a de Aristóteles e de S. Tomás.

139. O corpo está sujeito à variabilidade própria e imprópria.

a) *Está sujeito à variabilidade imprópria.* — O corpo estará sujeito a variabilidade *imprópria*, se estiver sujeito à *dilatação* ou à *condensação* pelo aumento ou diminuição dos *interstícios* existentes entre as moléculas, e por isso, se tiver um aumento ou uma diminuição do seu volume *aparente*. Ora, é certo que o corpo se dilata e se condensa pelo aumento ou diminuição dos interstícios, e por isso, aumenta ou diminui no seu volume *aparente*; assim a esponja, quando se enche de água, torna-se mais dilatada ou rarefeita, e, conservando a mesma quantidade dimensiva, aumenta no volume *aparente*. Logo, o corpo está sujeito à variabilidade *imprópria*.[1]

b) *O corpo está sujeito à variabilidade própria.* — O corpo estará sujeito à variabilidade *própria*, se estiver sujeito à *dilatação* ou a *condensação* por uma *intrínseca alteração acidental*, e por isso, se tiver um aumento ou uma diminuição no seu volume *real*. Ora, é certo que o corpo se dilata e se condensa por uma *intrínseca alteração acidental*, e por isso, aumenta ou diminui no seu volume *real*; assim, quando um átomo, em que não há *vácuo*, é: impelido, sob o influxo de um motor, contra um outro átomo, se altera intrinsicamente e se comprime, e em seguida reage e torna a dilatar-se, essa compressão e dilatação importa uma diminuição e um aumento na quantidade dimensiva, e por isso, uma diminuição e um aumento no volume *real* do corpo. Logo, o corpo está sujeito à variabilidade *própria*.[2]

---

1 Ninguém nega que os corpos possam estar e efetivamente estejam sujeitos a uma variabilidade *imprópria* e que, por isso, se mudem no seu volume *aparente*, permanecendo inalterada a massa corpórea. Admitindo, como devemos admitir, que entre as diversas moléculas de um corpo existem *interstícios* (que todavia não isolam as mesmas partículas em *todos* os lados), é claro que os mesmos *interstícios*, pela ação dos agentes naturais, se podem dilatar ou condensar, e, quanto maiores ou menores eles forem, tanto maior ou menor será o volume *aparente* dos corpos.

2 A variabilidade *própria* dos corpos e por isso, a mudança do volume *real* não é admitida, ou não pode ser admitida — pelos *dinamistas*, que fazem resultar os corpos de *monadas* ou *de pontos matemáticos*, porque o que não é extenso não pode variar de modo algum, nem sofrer mudança alguma no volume; — os *cartesianos*, que fazem consistir a *essência* dos corpos na *extensão*, porque a essência é imutável, não pode aumentar nem diminuir, — os que. reconhecem, como constitutivos dos corpos, os átomos *extensos, imutáveis, resistentes, e distantes*, uns dos outros, porque a variabilidade *própria* e a mudança do volume *real* é impossível e incompatível com tais

ARTIGO IV
Qualidade dos corpos

140. Qualidades dos corpos. — *Qualidades dos corpos* são as propriedades, que aperfeiçoam ou determinam as substâncias corpóreas na *existência*, ou na *operação*. — As *qualidades* são formas *acidentais*, porque são novos graus de entidade, acrescentados à substância já constituída na sua essência.[1]

---

elementos. Mas, se se admite, como deve admitir-se, que a *extensão* dos corpos é *real* e *contínua*, e que ela não constitui a *essência* dos corpos, mas é apenas uma *propriedade*, e por isso, pode ser intrinsicamente alterada, permanecendo inalterada a essência do corpo, — então não pode deixar de se admitir também, como consequência lógica, a variabilidade *própria* e a mudança do volume *real* dos corpos.

Os escolásticos procuram demonstrar que a nossa conclusão — não só é *útil* para explicar razoavelmente todos os fatos, admitidos pelas ciências experimentais, — mas é também *necessária*, ou é a *única* capaz de dar a razão adequada de alguns fenômenos, especialmente da *elasticidade*, do *movimento* e da *liquefação* (Cf. Farges, *l'idée de continue*, 2 p., III).

1 Toda a substância criada, por ser limitada, pode receber, além da entidade *essencial*, outras entidades *acidentais*, que a determinam ou aperfeiçoam tanto na *existência*, como na *operação*. Estas entidades *acidentais* chamam-se *qualidades*. — Dizemos também que as qualidades *aperfeiçoam* a substância; mas, então, o verbo "*aperfeiçoar*" toma-se no sentido *próprio*, e no sentido *oposto*, e por isso, não só dizemos que a *ciência* é uma *qualidade*, mas também que é uma *qualidade* o *vício*. — Portanto — a) a *qualidade* é uma coisa, que não constitui, mas que supõe o sujeito constituído na sua *essência*, e por isso, distingue-se da *diferença especifica*, que constitui a essência e chama-se *qualidade essencial*; — b) a *qualidade* não pode encontrar-se senão no ente *finito*, que, por ser tal, é capaz de receber uma ulterior perfeição; — c) a perfeição, que a *qualidade* comunica ao sujeito, é proporcionada à essência ou natureza do próprio sujeito, e por isso, não pode sobrevir e ser recebida no sujeito senão na medida determinada, pela essência dele (*Sum. Th.*, I-II, q. 49, a. 2). — Daí se segue que as qualidades *próprias*, isto é, as que *sempre e necessariamente* acompanham um sujeito, levam ao conhecimento da *essência* do mesmo sujeito. Dizemos — as qualidades *próprias*. Porquanto, as qualidades *acidentais* são de dois gêneros: algumas acompanham a substância por um modo *contingente*, podem indiferentemente aparecer e desaparecer, e pertencem ao quinto *predicável*, outras acompanham a substância por um modo *necessário*. porque emanam da essência, e não podem naturalmente separar-se da substância, e pertencem ao quarto *predicável*. São estas *segundas*, que levam ao conhecimento da *essência* do sujeito. Na *Ontologia* vimos as diversas espécies de *qualidade*, algumas das quais só convêm às substâncias *corpóreas*, outras são comuns às substâncias *corpóreas* e às *espirituais*. — Mas todas as diversas espécies podem reduzir-se a duas supremas:

141. Principais qualidades dos corpos. — As principais *qualidades* dos corpos são: a *figura*, as *qualidades sensíveis e as forças físicas.* A *figura* e as *qualidades sensíveis* determinam a substância corpórea quanto à *existência* ou à *entidade*; *as forças físicas* determinam-na quanto à *operação*. — De cada uma destas espécies diremos o suficiente.[1]

142. Figura. — *Figura* é a qualidade dos corpos, constituída pelos *termos* ou *limites* da *quantidade*. — A *figura* é *intrínseca* ou *extrínseca*, conforme limita a quantidade *intrínseca,* ou a *extrínseca*. — A *figura* diz-se *forma* ou *qualidade* da *quantidade*.[2]

143. Todos os corpos têm uma figura. — Todos os corpos têm uma *quantidade determinada*; porque tudo o que existe na realidade é determinado. Ora, a *quantidade* não seria *determinada,* se não fosse circunscrita pelos limites; e os limites, que circunscrevem a quantidade, constituem a *figura.* Logo, todos os corpos têm uma *figura.* — De fato, nenhum corpo é por nós percebido, que não esteja compreendido dentro de certos *limites*, e por isso, não tenha uma *figura.*[3]

---

entitativa e *operativa*, conforme determinam a substância na sua *entidade (ou existência)*, como a *figura*, etc., ou na sua *operação*, corno são as *forças.*

1 São muitas e diversas as *qualidades,* de que são dotados os corpos. Tais são, entre outras a *divisibilidade,* a *impenetrabilidade,* a *porosidade,* a *dilatabilidade*, a *compressibilidade,* a *figura*, a *cor,* o *sabor,* o *som,* a *força,* etc. — Tendo já tratado dalgumas delas, e deixando as outras aos cultores das ciências naturais, consideraremos as três, indicadas no texto, que determinam a substância corpórea na *existência* ou na *operação.*

2 Diz S. Tomás: "*Figura est quaedam terminatio quantitatis*" *(Sum.Th.,* p. III, q. 63, a. 2 ad 1; cf. p. I, q. 7, a. 1 ad 2) — A *figura* sendo o *termo* ou *limite* da *quantidade*, divide-se, como esta, em *intrínseca* e *extrínseca.* A figura *intrínseca* é o termo da quantidade, *considerada em si mesma*, na *sua entidade;* tal é a figura da mão, considerada em si mesma. A figura *extrínseca* é o termo da quantidade, *considerada em relação ao lugar*; assim a mão fechada ou aberta apresenta uma diversa *figura local.* — A figura *intrínseca* pertence à *essência* das coisas; a *extrínseca*, sendo um efeito secundário, não só pode variar, permanecendo invariada a *intrínseca*, mas também pode ser separada pela Onipotência de Deus. Assim, como dissemos, Jesus, no SS. Sacramento do Altar, conserva a figura *intrínseca*, porque uma parte do seu Corpo é distinta das outras; mas não conserva a figura *extrínseca*, porque as diversas partes do SS. Corpo existem num ponto.

3 Todos os corpos têm a sua *figura.* Todavia não podemos concluir que a *figura* se identifique com a *quantidade.* Porquanto, embora nenhum corpo possa existir sem *alguma* figura, contudo está averiguado que o corpo, por si ou enquanto tal, não exige nenhuma determinada figura, mas permanecendo sempre o mesmo,

144. A figura deriva da forma substancial, anteriormente às outras qualidades.

a) *Deriva da forma substancial.* — A matéria, assim como é por si indeterminada quanto à *essência* assim também é indeterminada em relação à *quantidade*, que dela resulta. Logo, o mesmo princípio, que determina a matéria quanto à *essência* fazendo com que constitua essa *essência*, e não outra, deve também determiná-la em relação à *quantidade*, fazendo com que tenha esta *figura*, e não outra. Ora, o princípio, que determina a matéria quanto à *essência*, é a *forma substancial*. Logo, também da f*orma substancial* deve derivar a determinação da *quantidade* em relação à *figura*.[1]

b) *E deriva anteriormente às outras qualidades.* — Aquela qualidade deriva da forma substancial *anteriormente* às *outras qualidades*, que *primeira* e *imediatamente* se refere à *quantidade*; porque a quantidade é *primeiro* acidente da substância corpórea. Ora, a *figura* é a qualidade,

---

pode revestir várias e diversas figuras. Vê-se isto claramente — não só nos corpos *líquidos*, que recebem várias figuras, conforme a variedade da superfície interior dos vasos, em que são recebidos, — mas também nos corpos *sólidos*, que se forem moles, como, por ex., é a cera, recebem indiferentementediversas figuras. Se, pois, uma e a mesma quantidade pode receber várias e diversas figuras, deve concluir-se que a *figura* não é uma e a mesma coisa com a quantidade figurada, mas distingue-se dela. Será uma distinção *modal*; mas é sempre distinção. — Essa indiferença dos corpos em relação à *figura* refere-se, em geral, aos *corpos inorgânicos*, não só líquidos e aeriformes, mas lambera sólidos, os quais não têm ou não demonstram ter um princípio *intrínseco*, que exija uma certa *figura*, pelo menos quanto à superfície externa; de modo que se, pela ação de agentes externos, perderem a figura, que revestem, não se esforçam para a recuperar, à excepção dos corpos *elásticos*. — Há um só caso, em que os corpos revestem sempre figuras *determinadas*; e é quando, gradual e naturalmente, passam do estado líquido ou aeriforme para o estado sólido, como veremos. — Dissemos que a indiferença quanto à *figura* se refere aos *corpos inorgânicos*; porque, quando se trata dos *corpos orgânicos*, as coisas mudam de aspecto.

1 A *figura*, embora seja a *qualidade*, ou o *termo* da quantidade, contudo não deriva da *matéria*. Na matéria não há senão Indiferença, indeterminação. Ela é indiferente, indeterminada quanto à *essência*, ou *substância*, e quanto aos *acidentes*. Portanto, toda a determinação, que se encontra nos corpos, deve derivar de outro princípio, distinto da matéria. Este outro princípio não pode deixar de ser a *forma substancial*. — A *forma*, que determina a matéria quanto à *essência*, deve determiná-la em relação à *quantidade*, que deriva da própria matéria. Se a *forma* determina a matéria quanto à *essência por si mesma* (porque a *forma*, é ato *substancial*), determina-a em relação à *quantidade* pela *figura*. Por isso, a *figura* está intimamente ligada com a *essência* dos corpos.

que *primeira* e *imediatamente* se refere à *quantidade*; porque a *figura* é a *forma*, ou o *termo* da *quantidade*. Logo, a *figura* deriva da forma substancial, *anteriormente* às outras qualidades.[1]

145. Corolário. — Se a *figura* deriva da *forma substancial*, segue-se que as *figuras* serão *especificamente* diversas, conforme as diversas espécies dos corpos; porque a *forma* é o princípio, porque um corpo difere *especificamente* de outro. É o que se vê nos corpos *orgânicos*, isto é, nas *plantas*, e, sobretudo, nos *animais*, também (embora não tão claramente) nos *minerais*, quando do estado líquido, ou aeriforme, passam para o estado sólido. — Por isso, a *figura* de uma substância corpórea leva ao conhecimento da sua *essência*, ou *espécie*.[2]

---

1 Também essa verdade é evidente. Escreve S. Tomás: "Sicut *quantitas* propinquissime se habet ad *substantiam* inter alia accidentia; ita *figura*, quae est *qualitas* circa *quantitatem*, propinquissime se habet ad *formam substantialem*" (In VII *Phys.*, I. 5).

2 Que os corpos *orgânicos*, ou *vivos*, possuam uma *figura* diversa segundo a sua diversidade *específica*, comprova-o a experiência. Basta considerar o reino *vegetal*. Que grande variedade de figuras, umas mais e outras menos delicadas, mas todas admiráveis! — O mesmo deve dizer-se com relação ao reino *animal*. As *figuras* são mais ou menos elevadas, conforme o animal é mais ou menos perfeito. —- Imensamente superior a todas as figuras dos animais irracionais é a figura do *homem*. Que graça, que beleza, que majestade, que elevação nessa figura! E por quê? Porque a forma substancial do homem, sendo uma coisa *espiritual*, é imensamente superior às formas dos animais. — Por isso, a *figura* dos seres vivos, embora importe uma *modalidade* das dimensões, contudo é uma propriedade, que deriva da *forma substancial* dos mesmos seres. Toda a forma exige uma figura; *formas* especificamente diversas exigem *figuras* especificamente diversas. Esta diversidade de *figuras* deve, necessariamente, derivar da *forma*, que é a fonte de toda a variedade específica. É por isso, que a *figura*, nos seres *vivos*, é um critério seguro para conhecer a diversidade *especifica* das substâncias. (Çf. In VII *Phys.*, I, 5; *Sum. Th.*, p, I, q. 35, a. 1).

Dissemos que a mesma relação entre a *figura* e a *forma* se encontra também nos *minerais*, quando do estado líquido ou gasoso passam para o estado sólido. Referimo-nos ao fenômeno da *cristalização*. Digamos alguma coisa acerca da *natureza*, das *leis* e da *causa* desse fenômeno.

a) Cristalização. — *Cristalização* é o fenômeno de um corpo, que, passando do estado líquido ou gasoso para o sólido, assume formas poliédricas regulares.

b) Leis da cristalização. — As principais são as seguintes:

a) A *cristalização* opera-se principalmente por dois métodos: por *via seca* e por *via úmida*. Cada método tem os seus processos. Os processos do método por *via seca* são dois: por *fusão* e por *sublimação*. Os processos do método por *via úmida* são também dois: por *evaporação* e por *precipitação*.

b) As figuras, que os corpos assumem na *cristalização*, embora sejam inumeráveis, todavia são sempre modificações de *seis* tipos primitivos ou fundamentais, dos quais *três* são *retos*, e *três* são *oblíquos*. Os três *retos* são o *cubo*, o *prisma reto de base quadrada*, o *prisma reto de base retangular*. Os três *oblíquos* são o *romboedro*, o *prisma oblíquo de base rômbica*, o *prisma oblíquo* tendo por base um *paralelogramo escaleno*.

c) Cada substância, cristalizando-se, assume uma única figura, ou um número de figuras relativas ao mesmo tipo. É por isso, que os naturalistas tiram da figura cristalina, que os minerais assumem na sua passagem do estado de fluido para o de sólido, o critério para conhecer as suas diferentes espécies. — O *polimorfismo*, isto é, o fato de uma só substância assumir figuras relativas a vários tipos, e o *isomorfismo*, isto é, o fato de substâncias diversas assumirem a mesma figura, são exceções.

d) Um corpo, para que possa cristalizar-se, deve ser abandonado às suas próprias forças, livre de toda a ação dissolvente das causas externas.

e) Desde o primeiro momento da formação do cristal aparece, como em embrião, o desígnio rudimentar da forma, que o mineral assumirá no fim da sua passagem. — Desta lei excetuam-se os corpos sujeitos à volatilização, como o *enxofre*, o *fósforo*, etc., que no princípio da cristalização assumem a figura de glóbulo. Esse glóbulo encerra o líquido, que depois assume a forma de cristal (Brama — *Cosmos*, vol. 3. p. 584).

c) Causa da cristalização — Qual é a *causa* da formação dos cristais? — Os filósofos divergem. Uns, e são os *atomistas*, dizem que a formação dos cristais deve *unicamente* atribuir-se à força *atrativa* das moléculas. Outros, e são os *hilemorfistas*, sustentam que a formação dos cristais não se deve *unicamente* atribuir à força *atrativa* das moléculas, mas sim a um outro princípio ativo, que é a *forma substancial*.

d) Proposição I. — *A causa da formação dos cristais não pode ser unicamente a força atrativa das moléculas.*

a) A força *atrativa*, de que as moléculas são dotadas, poderá fazer com que as moléculas se aproximem e reúnam, mas nunca poderá fazer com que a aproximação e a reunião se cumpra com ordem e esteja subordinada a certas e determinadas leis. Ora, o fenômeno da *cristalização*, obedece a uma ordem e a leis certas e determinadas. Logo, deve ser efeito de um princípio ativo, que regule e dirija a força *atrativa* das *moléculas*.

b) Os minerais, quando do estado líquido ou gasoso passam para o sólido, assumem muitas e diversas figuras, mas todas redutíveis a seis tipos fundamentais. Ora, a força *atrativa*, por ser a mesma em todos os corpos, não pode explicar esta diversidade de *figuras*, nem a constância dos *seis* tipos. Logo, a força *atrativa* não é a única causa da formação dos cristais.

e) Proposição II. — *A causa da formação dos cristais é um princípio intrínseco, que se identifica com a forma substancial.*

a) *É um princípio intrínseco*. Na verdade, a química ensina que uni corpo não pode passar do estado líquido ou gasoso para o sólido, se não for abandonado às suas próprias forças e livre de toda a causa *externa*. Logo.

b) *Esse princípio identifica-se com a forma substancial*. Com efeito, O princípio, que produz a cristalização, deve ser não só intrínseco mas também ativo. Ora, o

146. Qualidades sensíveis. — *Qualidades sensíveis* são aquelas propriedades dos corpos, que constituem o objeto *próprio* dos nossos sentidos *externos*. — São tantas, quantos são os sentidos *externos*, a saber: a *cor*, o *som*, o *cheiro*, o *sabor* e o *calor*. — Estas qualidades são *sensíveis próprios*, e distinguem-se dos sensíveis *comuns* e dos sensíveis *por concomitância*.[1]

147. As qualidades sensíveis são propriedades objetivas.

a) As coisas são na realidade o que aparecem aos nossos sentidos; porque todo o conhecimento, sobretudo o *intuitivo*, consiste na assimilação da faculdade perceptiva com o objeto percebido. Ora, as *qualidades sensíveis* aparecem aos nossos sentidos como propriedades *objetivas* dos corpos. Logo, as *qualidades sensíveis* são propriedades *objetivas*.

b) Se as *qualidades sensíveis* não fossem propriedades *objetivas* dos corpos, como os nossos sentidos referem, deveria dizer-se que os mesmos sentidos se enganam na percepção do seu objeto *próprio*. Ora, a suposição de que os sentidos se enganam na percepção do seu objeto *próprio* importa a destruição de toda a certeza; porque, se se enganam os sentidos, não há razão para dizer que se não enganam

---

princípio intrínseco e ativo, de que os corpos são compostos, é o que os hilemorfistas chamam *forma substancial*-— Além disso, os corpos, cristalizando-se, assumem uma figura diversa segundo a diversidade da sua espécie. Logo, um e mesmo é o princípio *intrínseco*, que dá ao corpo uma figura determinada, e o coloca numa certa espécie. Ora, o princípio *intrínseco*, que coloca o corpo numa certa espécie, é a *forma substancial*. Logo, é também esta *forma*, que dá ao corpo uma *figura* determinada.

Repetiremos as palavras de *Lapparent*: "Se considerarmos as condições da simetria dos poliedros, e principalmente as leis dos eixos e dos planos, é claro que a *mera justaposição* dos poliedros moleculares não pode produzir um edifício simétrico. Por isso, podemos dizer que a *causa substancial de um corpo é aquele elemento dinâmico, que forma a arquitetura do edifício atômico*... Desse modo, a cristalografia comprova a opinião filosófica exposta no século XIII pelo poderoso talento do Santo Tomás de Aquino" (*Cours de minéralogie*, p. 68).

1 As qualidades *sensíveis* diferem das *ocultas*, que são as faculdades *operativas*, ou as *forças físicas*. Estas não se conhecem em si mesmas, por meio dos sentidos, mas nos seus efeitos, por meio da inteligência. — As qualidades *sensíveis* reduzem-se à terceira espécie da qualidade, que se chama qualidade *passível*, porque movem e alteram os sentidos e, também, porque existem no corpo enquanto é movido e alterado, — Por isso, são formas *acidentais*, que, por si e primeiramente, aperfeiçoam os corpos no *ser*, e, secundariamente, são quase potências *ativas*, as quais produzem *movimentos* nos corpos, em que existem, e *alterações* nos sentidos, em que atuam.

as outras faculdades perceptivas. Logo, as *qualidades sensíveis* são propriedades objetivas.[1]

148. Forças físicas. — Forças *físicas* são as propriedades naturais e intrínsecas, por meio das quais os corpos atuam uns noutros, produzindo alterações ou mudanças. — As *forças* constituem o princípio *próximo* das operações.[2]

---

1 Os antigos filósofos, seguindo o bom senso e a convicção do gênero humano, disseram que as qualidades *sensíveis* existem na realidade, como aparecem aos nossos sentidos, e por isso, existem na realidade como *objetivas*, porque como *objetivas* aparecem aos nossos sentidos. Dotou-nos o Sapientíssimo Criador de sentidos, para que pudéssemos perceber as coisas, que existem fora de nós, e delas pudéssemos julgar retamente. Diz S. Ambrósio: "Deus dedit tibi sensum, quo universa cognosceres et de cognitis iudicares" (*De parad.*, c. 11. n. 51). E de fato os sentidos apreendem as coisas e referem-nas como são em si mesmas. Escreve S. Tomás: "Sensus apprehendit res *uti sunt*" (*Sum Th.*, p. I, q. 17, a. 2). — Se não se admite que os sentidos percebem as coisas, como são em si mesmas, devemos duvidar de legitimidade de todas as outras faculdades perceptivas.

Todavia, contra uma verdade tão evidente e contra uma convicção tão universal, revoltaram-se vários escritores, sobretudo os sequazes de *Descartes* e de *Kant*, dizendo que a convicção do gênero humano acerca da *objetividade* das qualidades *sensíveis* não passa de uma *ilusão*; porque essas qualidades são apenas *movimentos vibratórios* do ar ou do éter, que não representam as coisas como são em si mesmas.— Uma breve resposta. Concordamos em que os fenômenos sensíveis são acompanhados por movimentos vibratórios, transversais ou longitudinais, e que há uma proporção entre uns e outros. O que, porém, não podemos conceder é que as qualidades *sensíveis* sejam constituídas *exclusivamente* por esses movimentos e que, além desses movimentos, não existam realmente nos corpos alterações sensíveis, como as admite o senso comum. De fato, as sensações, que temos dos sensíveis *próprios*, são *especificamente* diversas, umas das outras; assim a sensação da *cor* é *especificamente* diversa da sensação do *som*, etc. Ora, esta *específica* diferença das sensações não pode ter por princípio o *movimento vibratório*; porque a diversidade do movimento importa apenas uma diversidade no *grau*, e esta não produz uma diversidade na *espécie*, conforme o axioma: *magis et minus non mutant speciem*; assim o calor, quando aumenta, não muda de espécie. Logo, a diferença *específica*, que se nota nas sensações, só pode provir de vários princípios *objetivos*, existentes nos próprios corpos e *especificamente* diversos uns dos outros. Estes princípios são as qualidades *sensíveis*. Logo, as qualidades *sensíveis* são coisas realmente distintas dos movimentos *vibratórios*.

Não insistimos na demonstração de tese. Na *Lógica* tratamos da *veracidade* dos sentidos *externos*, e na *Antropologia* voltaremos a defender a *objetividade* dos sensíveis próprios (Cf. Duhem, *Evolution de la mécanique*, p. 197).

2 c) Os *atomistas* modernos dizem que a *força* é *movimento* e que, por isso, todas as propriedades e mudanças das substâncias corpóreas e todos os fenômenos do

149. Todos os corpos são dotados de forças.

a) Todos os corpos tendem naturalmente para a conservação do próprio ser, resistindo às ações contrárias dos agentes externos, e atuam uns noutros, atraindo-se e repelindo-se mutuamente: donde a maravilhosa ordem do universo. Ora, os corpos não poderiam resistir às ações contrárias dos agentes externos, nem se atrair e repelir-se mutuamente, se não fossem dotados de *forças*; porque todo o efeito exige uma causa proporcionada. Logo, todos os corpos são dotados de *forças*,

b) Se os corpos não fossem dotados de *forças*, nem eles poderiam atuar nos nossos sentidos, nem, por isso, nós poderíamos conhecer as suas qualidades sensíveis, a sua natureza, a sua existência. Ora, é certo que os corpos atuam nos nossos sentidos, e que, por essa atuação, podemos perceber as suas qualidades sensíveis, a sua natureza, a sua existência. Logo, todos os corpos são dotados de *forças*[1].

---

inundo inorgânico são apenas *modificações* do *movimento*. — Esta definição também é inaceitável. Se a *força* e o *movimento* fossem uma e mesma coisa, esse nunca poderia estar dividido ou separado daquela; porque repugna que uma coisa seja dividida ou separada de si mesma. Ora, a *força* pode estar e as vezes está separada do *movimento*; assim numa pedra, que está sobre uma mesa, existe a *força* mas não existe o *movimento*, porque esse só começa, quando, afastada a mesa, a *força* produz o seu efeito; como também o *oxigênio* tem uma *constante afinidade* para com o *hidrogênio*, e todavia essa *força* não produz *movimento*, se não na proximidade do próprio *hidrogênio*. Logo, a *força* não se identifica com o *movimento*, como a causa não se identifica com o efeito... Demais, os *atomistas*, quando dizem que a *força* é *movimento*, entendem falar do movimento mecânico, dos impulsos e choques, causados por agentes *extrínsecos*. Ora, esta confusão é absurda; visto que é *força* é *ativa*, ao passo que o *movimento mecânico* é *passivo*. Na opinião dos adversários, deveríamos concluir que uma pessoa tem a *força* para levantar um braço, só porque a mão de uma outra pessoa o levanta. Confundir, pois, a *força* dos corpos com o movimento *mecânico* é o mesmo que dizer que os corpos são destituídos de *força*... Diz Hirn: "Uma profunda discussão dos fenômenos manifesta-nos a *falsidade radical* de toda a hipótese, que pretenda atribuir a totalidade dos fenômenos de atração, de repulsão, de calor, de luz, de eletricidade, a *simples movimentos* da matéria ou do éter" (*Analyse élémentaire*, p. 281)

1 Esta verdade é atestada pela experiência. Todo os dias vemos que os corpos, verificadas certas condições, produzem sempre determinados efeitos; o calor derrete a cera, o sol ilumina a terra, a água mata a sede. De que modo poderiam esses corpos produzir tais efeitos, se não fossem dotados de forças convenientes? A força é uma propriedade essencial de todo o ser; porque a operação é uma conseqüência necessária da existência. Um ente que existe, necessariamente opera; um ente que não opera, não existe. Ora, o princípio da operação é a força, — Esta tese é um corolário da tese,

150. A atividade dos corpos não se limita à produção do movimento locas, mas estende-se às alterações e gerações substanciais.

a) *Não se limita à produção do movimento local.*

a) Se a atividade dos corpos se limitasse à produção do movimento *local*, os corpos seriam destituídos de uma verdadeira ação. Porquanto, toda a ação do agente supõe e requer no paciente uma *potência intrínseca*, a qual, pela mesma ação, seja reduzida ao *ato*. Ora, se a atividade dos corpos se limitasse à produção do movimento *local*, não haveria nenhuma atuação ou mudança na potência intrínseca do paciente; porque o movimento ou a mudança *local* é uma coisa *extrínseca* ao corpo, que se move ou se muda. Logo, se a atividade dos corpos se limitasse à produção do movimento *local*, os corpos seriam destituídos de uma verdadeira ação.

b) A atividade dos corpos é o meio, porque conhecemos a natureza deles e a sua diferença específica. Ora, se a atividade dos corpos se limitasse à produção do movimento *local*, não poderíamos conhecer,

---

defendida na *Ontologia*, acerca da *atividade* das criaturas.

Também esta verdade tem sido contestada por muitos escritores. O velho *Avicebron*, seguido depois pelos *ocasionalistas* menos exagerados, concedeu a atividade aos espíritos, mas negou-a aos corpos (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 115, a. 1). — *Demócrito, Epicuro*, e, mais tarde, *Descartes*, os *materialistas*, e até alguns católicos, reduziram toda a atividade dos corpos a mero movimento local. — *Platão*, que também tem tido muitos sequazes, concedeu aos corpos a atividade, ruas limitou-a à produção dos *acidentes*, negando que ela se estendesse até à produção de novas substâncias.

S. Tomás, sempre tão indulgente e delicado, chega a chamar *estulta* a opinião dos que negam aos corpos a atividade; e a razão que dá é que essa opinião *torna inexplicável a ordem do universo, nega às coisas a atividade própria, e destrói o juízo dos sentidos*: "Haec opínio *stulta* est, quia *ordinem tolit universi, et propriam operationem rebus, et destruit judicium sensos"* (ln II *Sent.*, dist. 1, q. 1, a, 4). — *Torna inexplicável a ordem do universo*. Porquanto, a ordem cósmica resulta da mútua ação e paixão, que existe entre os corpos e os conserva ligados, e pela qual eles tendem para o fim próprio de cada um e para o fim comum a todo o universo. Ora, essa mútua ação e paixão seria impossível, se os corpos fossem destituídos de forças. — *Nega às coisas a operação própria*. Na verdade, se os corpos não fossem dotados de *forças*, ou de *atividade*, não haveria neles operação alguma, *própria* de cada espécie. Por isso, não poderíamos conhecer, de modo algum, a *natureza*, ou a *essência* das substâncias corpóreas; porque a *natureza* de um ente só pode ser conhecida pelas forças, de que é dotado, e pelas operações, que produz. - *Destrói o juízo do sentidos*. Com efeito, se os corpos não são dotados de forças, é falso o testemunho dos sentidos, que nos referem o contrário. Donde o *ceticismo universal*.

como conhecemos, a natureza dos mesmos corpos e a sua diferença específica; porque o movimento *local* é sempre a mesma coisa. Logo, a atividade dos corpos não se limita à produção do movimento *local*.[1]

b) *Mas estende-se às alterações e gerações substanciais.*

a) A experiência demonstra — que no mundo se produzem; novas substâncias, não só no reino dos seres orgânicos, mas também no dos inorgânicos, — e que a causa dessa produção se encontra na atividade dos corpos; assim a madeira se muda em cinza pela força do calor. Ora, a produção de novas substâncias pela atividade dos corpos supõe e importa uma alteração e mudança *substancial*. Logo, a atividade dos corpos estende-se às alterações e mudanças *substanciais*.

b) Os corpos, como as outras substâncias, operam pela sua *forma substancial*. Ora, como o agente tende a imprimir no paciente a própria semelhança, enquanto e no modo porque é agente, os corpos devem imprimir nos corpos, em que atuam, a semelhança da própria *forma*: o que se realiza pelas alterações e mudanças *substanciais*. Logo, a atividade dos corpos estende-se às alterações e mudanças *substanciais*.[2]

---

1 Os *atomistas* dizem — que a *força* é o *movimento local* e só produz o *movimento local*, — e que todos os fenômenos, que se realizam nos corpos, são devidos ao movimento local, enquanto um corpo move um outro, ou uma parte do corpo move outra parte. *Stallo* escreve: "Toda a *energia*, chamada *potencial*, não é, na realidade, senão *motriz*. O termo *energia*, na linguagem da Física moderna, denota a *causa do movimento*. Um movimento não pode derivar senão de outro movimento, nem transformar-se senão num movimento" (*La Matière et la Physique moderne*, c. 2).

Reconhecemos que toda a ação dos corpos é *acompanhada* pelo movimento local, e que esse movimento é uma condição indispensável para um corpo atuar noutro. A razão é manifesta. O corpo agente não pode atuar no paciente senão pelo contato, e esse só pode realizar-se por meio do movimento local. (C. *Gent.*, II, 20) ... O *movimento local* não só está associado à ação do corpo agente, mas também acompanha a alteração do paciente. De fato, aderindo as *qualidades* à substância corpórea pela *quantidade*, segue-se que, se o corpo é alterado nas *qualidades*, deve ser movido pela sua *quantidade*. Ora, as partes da *quantidade*, quando são movidas, mudam de lugar, ou movem-se *localmente*. Logo, também a alteração do corpo paciente é acompanhada pelo movimento local. — Mas duas coisas *associadas* não são por isso, *idênticas*: Do fato incontestável — que toda a ação do corpo agente é acompanhada pelo *movimento local* — não podemos concluir, com os *atomistas*, que essa ação só produz *movimento local*.

2 A atividade do corpo não se limita a determinar o paciente ao *movimento local*, mas chega a alterá-lo ou a mudá-lo *substancialmente*. O movimento, porque o corpo agente atua no paciente, não é apenas um movimento de *lugar*, mas é um

151. As forças não são a essência do corpo, mas são propriedades permanentes.

a) *Não são a essência do corpo.* — É impossível que se identifiquem duas coisas, dotadas de caracteres opostos. Ora, a *essência* e as *forças* são coisas dotadas de caracteres opostos. Na verdade, a *essência* está sempre *em ato*, as *forças* estão *em potência*; a *essência* é sempre *uma* e *mesma*, as *forças* são *múltiplas* e *diversas*; a *essência* é *imutável*, as *forças* são *mutáveis*. Logo, as *forças* não são a *essência* do corpo.

b) *Mas são propriedades permanentes.* — Se as *forças* não são a *essência* do corpo, são necessariamente suas *propriedades*; porque tudo o que está num ente, ou constitui a essência, ou é uma propriedade — E são propriedades *permanentes*; porque são *estáveis* e acompanham sempre a substância corpórea.[1]

---

movimento de *alteração*, e, às vezes, de alteração tão profunda e radical, que transforma o paciente numa nova substância. E isto é muito natural. A forma *substancial*, porque opera o corpo, não deve ser menos eficaz que as *qualidades ativas*, que dela derivam. Ora, se as *qualidades ativas*, que são formas *acidentais*, alteram os corpos e introduzem neles outras qualidades, que também são formas *acidentais*, deve dizer-se que a forma *substancial* do agente chega a introduzir no corpo paciente também a forma *substancial*, e assim produz uma nova substância. (C. *Gent.*, III, 69). — A forma *substancial*, introduzida no paciente, é distinta da forma do agente, mas é semelhante na *espécie*: nem é *criada*, porque não é *subsistente*, mas é *tirada da potência da matéria*.

O corpo agente, para alterar e mudar *substancialmente* um outro corpo, serve-se das *forças*, de que é dotado e que são qualidades *acidentais*. Alas não devemos estranhar que qualidades *acidentais* produzam entes *substanciais*. Como dissemos, as *forças*, de que se serve o corpo agente, são instrumentos da *forma substancial*, da qual derivam. Ora, o instrumento torna a efeito semelhante — não a si mesmo, — mas à causa principal, porque é movido. Lembramos as belas palavras do Angélico: "Omne, quod agit ín virtute alterius, facit simile ei, in cuius virtute agit...; et per hunc modum per virtutem *qualitatum elementarium* transmutatur materia ad *formas substantiales*" (*De sensu et sensato*, 1. 10). — O termo *direto* e *completo* da alteração ou mudança substancial é o *composto*; a *forma*, que se produz em vista do composto, é o termo *indireto* (Cf. *De pot.*, q. 3, a. 8).

Um corpo não pode atuar noutro, sem que lhe seja *imediata* ou *mediatamente* unido. Na verdade, a *força*, por ser uma *qualidade*, está no agente, e por isso, não pode atuar num objeto externo, se não lhe se unir de algum modo. Sem esta união, a *força* do agente, com relação ao objeto externo, é como se não existisse, e não pode produzir algum efeito: aliás teríamos um efeito sem a causa proporcionada. (*Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 1).

1 *Leibnitz* admitiu a existência das *forças*; mas disse que elas não são *qualidades*, que derivam dá essência, mas são *substâncias*, que constituem a própria essência dos

152. As forças não derivam da matéria, mas da forma substancial.

a) *Não derivam da matéria.* — Todo o efeito deve ser proporcionado à sua causa, e por isso, os caracteres daquele não podem ser opostos aos desta. Ora, as *forças* são essencialmente *ativas*, ao passo que a *matéria* é por si essencialmente *inativa*. Logo, as forças não derivam da *matéria*.

b) *Mas derivam da forma substancial.* — Os princípios ativos *secundários* devem derivar do princípio ativo *primário*. Ora, as *forças*, por serem qualidades *acidentais*, são princípios ativos *secundários*, e a *forma substancial*, por ser o ato *primeiro*, é o princípio *primário* de atividade. Logo, as *forças*, derivam da *forma substancial*.[1]

---

corpos. — O simples bom senso diz que as *forças não existem senão num ente forte*. As *forças* são qualidades *acidentais*, que brotam *necessariamente* da *essência*, e por isso, são verdadeiras *propriedades*, subordinadas ao *quarto predicável*, — Portanto, são elas, como dissemos, o princípio *próximo* das operações, aderem ao princípio *radical* ou *remoto*, que é a mesma essência, e são como outros tantos instrumentos, de que a essência, operando como agente *principal*, se serve para produzir mudanças ou alterações acidentais e substanciais.

1 Que as *forças* não derivam da *matéria*, é coisa evidente. O princípio da *inércia* e da *potencialidade* não pode ser o princípio da *atividade* e da *perfeição*; porque a inércia e a atividade, a potencialidade e a perfeição são coisas diametralmente opostas e absolutamente irredutíveis. Ora, a *matéria* é o princípio da *potencialidade* e da *inércia*, ao passo que a *força* é o princípio da *atividade* e da *perfeição*. Logo, a *força* não pode derivar da *matéria*. — Nem se diga que as *forças*, se não derivam da *matéria*, derivam da *quantidade*. Porquanto, se é verdade que as *forças*, como as outras qualidades, aderem ao composto por meio da *quantidade*, é falso que elas derivem da *quantidade*, como do seu princípio radical. A razão é sempre a mesma. Uma coisa contrária não pode derivar de outra coisa contrária. Ora, a *quantidade* e a *força* são duas coisas contrárias; porque, enquanto a *quantidade é extensa* e *inerte*, a *força* é *simples* e *ativa*. Devemos, pois, concluir que uma coisa *simples* e *ativa*, como é a *força*, não pode derivar senão de um princípio *simples* e *ativo*, como é a *forma substancial*. — A *forma*, depois de ter produzido as *forças*, dirige-as nas operações. De fato, as *forças*, por serem muitas e diversas, não poderiam concorrer, como efetivamente concorrem, para a produção do mesmo efeito, se não fossem dirigidas por um princípio único, ativo e inextenso. Esse princípio é a *forma*.

*

A questão prende-se com outras duas acerca da *unidade* das forças *físicas*, e da sua *transformação*. — Digamos alguma coisa a esse respeito.

a) Os *atomistas*, partindo do princípio — que todas as forças *físicas* são outros tantos *movimentos* da matéria, concluem pela *unidade* das mesmas forças. — Essa conseqüência é falsa, como é falso o fundamento, em que se baseia. As forças são *muitas*

153. Classificação das forças físicas. — As *forças*, de que os corpos são dotados, como tais, dividem-se em três classes: umas são *mecânicas*, outras são físicas e outras são *químicas*. — *Mecânicas* são as que se limitam a produzir o *movimento*; *físicas*, as que produzem alterações *acidentais*; *químicas*, as que produzem alterações *substanciais*. — Às forças *mecânicas* reduzem-se, principalmente, a *atração*, a *força impulsiva*, a *elasticidade*; às forças *físicas* reduzem-se o *calor*, a *luz*, o *som*; às forças *químicas* pertence a *afinidade*.[1]

---

e *diversas*; porque os muitos e diversos efeitos, que elas produzem, não são redutíveis ao mesmo princípio (Cf. Hirn, *Analyse élémentaire de l'univers*, pref.).

b) Os *atomistas* falam também na *transformação* das *forças*. É necessário considerar o que há de verdade nesta expressão. As forças, propriamente, *não se transformam, substituem-se*. — Não se *transformam*, porque são *simples*; e o que se *transforma*, é necessariamente *composto*. — Mas substituem-se, enquanto a força de uma espécie, quando desaparece, pode produzir e produz um *equivalente* de força de outra espécie; assim a *eletricidade* pode produzir um *equivalente* de *força mecânica*, de *calor*; e, vice-versa, a *força mecânica* e o *calor* podem produzir um *equivalente* de *eletricidade*. Esta *substituição* não se realiza enquanto uma força se *transforma* noutra, mas enquanto as forças, que estavam no estado *potencial*, passam para o estado *atual*, e as forças, que estavam no estado *atual*, passam para o estado *potencial*. A causa eficiente de tal passagem é a *atividade* das próprias forças, e o efeito é proporcionado ao valor dinâmico, de que elas são dotadas. Assim, quando dizemos que a força *mecânica* de um corpo produz *eletricidade* num outro corpo, devemos entender que a força *mecânica* de um corpo faz passar para o *ato* a *eletricidade potencial* ou *latente* de outro corpo. — Todavia, a soma das energias *ativas* e das *potenciais* é invariável. (Cfr. Hirn, *Exposition anal. et exp. de la théorie mécanique de la chaleur*, I . I, c. 1; I. II, c. 3).

1 É manifesta a distinção entre estas espécies das *forças*. As *mecânicas* têm por efeito *principal* e *único* o *movimento* do corpo, em que atuam. As *físicas* e as *químicas* são acompanhadas pelo *movimento*, mas esse é apenas o efeito *secundário*, *próximo* e *comum* a todas as forças, porque o seu efeito *principal*, *último* e *próprio* de cada espécie, é a *alteração*, *acidental* ou *substancial*, do corpo, em que exercem a sua atividade. — As forças *mecânicas* são as que primeiramente se manifestam nos fenômenos naturais; em seguida entram em exercício as *físicas* e as *químicas*.

Há outras classificações das *forças*, fundadas noutros critérios. Assim costumam dividi-las — a) em *contínuas* e *intermitentes*, — b) *invariáveis* e *variáveis*, —c) *atuais* e *potenciais*, — d) *imediatas* e *mediatas*.

a) Forças *contínuas* e *intermitentes*. — *Contínuas* são as que operam *sem interrupção*; *intermitentes* são as que não operam *continuamente*. — À primeira espécie pertencem as forças de *resistência*, de *gravidade*, de *calor*, etc.; à segunda, as *elétricas*, as químicas, etc.

b) *Forças invariáveis* e *variáveis*. — *Invariáveis* são as que *não mudam* na *intensidade*; *variáveis* são as que *mudam*. — À primeira espécie pertence a força da *impenetrabilidade*; à segunda, o *calor*, a *eletricidade*, etc.

a) *Atração.* — *Atração* é uma qualidade *ativa*, pela qual uma substância corpórea determina nas outras um movimento *para si mesma.* — Contrária à *atração* é a *repulsão.* — A *atração* exerce-se — ou entre as moléculas da mesma substância corpórea, — ou entre os corpos, que existem sobre a terra, e a própria terra, — ou entre todos os corpos celestes. No primeiro caso diz-se *atração molecular*, ou *coesão*; no segundo, *gravidade*; no terceiro, *gravitação universal.*[1]

---

c) *Forças atuais e potenciais.* — *Atuais* são as que *presentemente* estão em exercício; *potenciais* são as que não operam *atualmente*, mas *podem* operar. — São *atuais* as *contínuas*; são *potenciais* as *intermitentes.*

d) *Forças imediatas e mediatas.* — *Imediatas* são as que atuam nas substâncias corpóreas *sem meio, por contiguidade*; *mediatas* são as que exercem a sua influência através de um *meio.* —À primeira espécie pertencem as forças *mecânicas*, a *afinidade*, etc.; à segunda, as forças *luminosas.* — A *gravitação*, o *calor*, o *magnetismo* e a *eletricidade* operam *imediata* ou *mediatamente*, conforme a posição dos objetos.

Não entendemos apresentar uma *enumeração completa* das forças. Limitar-nos-emos a tratar de algumas, que mais ligação tem com os princípios da Metafísica. — Como também não pretendemos dar uma *classificação perfeita.* Todos sabem que, em relação à *dinâmica*, as opiniões dos naturalistas não são concordes. Uma força, que para uns pertence a uma classe, para outros pertence a uma outra, segundo o ponto de vista, sob o qual se considera. — Advertimos também que nem todas as definições das *forças* podem ser compostas de *gênero próximo* e de *diferença específica.* A ciência não conhece ainda a natureza de muitas daquelas forças. Em geral, as nossas definições exprimem os *efeitos* das coisas definidas.

1 A força de *atração* é uma qualidade *ativa*, que é *inerente* aos corpos e deriva da sua essência. Com efeito, os corpos atraem-se uns aos outros, obedecendo sempre a leis constantes e regulares, fundadas nas suas massas e distâncias. Ora, esse fenômeno não tem uma explicação razoável, se não se admite no corpo uma qualidade intrínseca e ativa, pela qual possa determinar nos outros corpos um movimento para si.

Para que um corpo possa atrair um outro, são necessárias as seguintes condições: — 1ª) o corpo *atraente* deve ser dotado de virtude *ativa*; o que é evidente; — 2ª) o corpo *atraído* deve possuir uma qualidade intrínseca, pela qual possa ser atraído, e deve receber o influxo do próprio corpo atraente; aliás a energia do corpo atraente não poderá produzir o efeito; — 3ª) entre o corpo atraente e o atraído deve existir *um meio*, porque a energia de um possa ser transmitida ao outro, porque a ação através do *vácuo* repugna. —— O corpo atraído, recebida a ação do atraente, move-se para esse com toda a sua mole, e move-se por um princípio intrínseco, reduzido da potência para o ato pela energia do corpo atraente.

A *coesão* é uma força, que une e conserva unidas as partículas ou moléculas do corpo. É grande nos sólidos, pequena nos líquidos, nula ou quase nula nos gazes. — É, pois, pela *coesão* que o corpo conserva a sua unidade e a sua *figura*, e resiste à desagregação das moléculas.

b) *Força impulsiva. — Força impulsiva*, ou *força mecânica*, é uma qualidade *ativa* do corpo, a qual, por meio de um *impulso*, comunica a outros corpos, os determina ao movimento. — Por isso, todo o movimento é *dinâmico*.[1]

Com relação á *gravitação universal* tem havido diversas opiniões. Os antigos pensavam que os corpos celestes fossem animados e se movessem pela energia da própria alma. Os modernos, depois de *Newton*, sustentam que os movimentos dos corpos celestes dependem, — em parte, da *atração*, que um corpo exerce noutro, — e, em parte, do *impulso* dado por uma Causa infinitamente sabia e poderosa. — Esta segunda opinião é a verdadeira. Com efeito, os corpos celestes não poderiam executar os movimentos, que executam, com tanta harmonia e constância, se não fossem dotados de duas forças — uma *centrípeta* e *intrínseca*, resultante da essência do corpo, — outra *tangencial* e *extrínseca*, proveniente da ação de uma Causa extrínseca.

1 Os *atomistas* dizem que o movimento produz o movimento e que, por isso, basta o movimento para explicar o movimento, sem que se recorra uma força *impulsora*. — Não nos demoramos na refutação dessas afirmações, que já tivemos a ocasião de apreciar. O movimento é essencialmente *dinâmico*. O conceito de *movimento* sem uma *energia motriz* é um conceito ininteligível; porque todo o movimento é um efeito, uma paixão, e todo o efeito exige uma causa, e toda a paixão supõe uma ação. Esta *força* ou *energia motriz* deve encontrar-se no *motor* e no *móvel*. Deve encontrar-se no *motor*; porque esse não atua no móvel, senão por meio do movimento, e esse movimento, importando uma passagem da potência para o ato, exige uma causa, a qual é a energia ou força motriz. Isto é evidente. Mas não é menos evidente que a força ou força motriz deve encontrar-se também no *móvel*. Na verdade, o movimento do *motor* não se transmite ao *móvel*; ele acaba no momento, em que o motor atuou no móvel. O movimento do *móvel* é *semelhante* ao do *motor*, mas não é *idêntico*; um não é a *continuação* do outro. Todo o movimento é produzido por um motor, e não por outro movimento. Portanto, o segundo movimento, que é um efeito e uma paixão, exige uma *energia*, ou *força motriz*, intrínseca ao próprio móvel. — Esta *força* não pode ser a do *motor*, comunicada ao *móvel*. A *força* é uma qualidade *acidental*, e por isso, não pode passar de um sujeito para outro. Diz S. Tomás: "Impossibilie est *accidens* transmigrare de subjecto in subjectum" (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 4).

Deve ser, pois, uma força *própria do móvel*. Diz o mesmo S. Doutor: "Mobile movetur motu proprio *per qualitatem ipsi inhaerentem*" (*De nat. mat.* C. 1). Esta força, que estava no estado latente, potencial, passou para o *ato*, ou se tornou *atual*, pelo choque, que o móvel recebeu do motor e que foi a ocasião e a condição indispensável para tirar o mesmo móvel do seu estado de indiferença. O choque, portanto, não é a *causa* do segundo movimento, é apenas a *condição*. Assim, quando a bala do canhão atravessa o ar, esse movimento não continua pela força do primitivo impulso, que já acabou, mas sim pela energia intrínseca, de que a bala é dotada e que foi excitada e posta em exercício por aquele impulso. Escreve um sábio muito distinto: "A Física e a Metafísica estão de acordo em afirmar que não pode haver movimento sem a

c) *Elasticidade.* — *Elasticidade* é uma qualidade *ativa*, pela qual um corpo, deformado ou alterado pela ação de uma força mecânica, tende para recuperar o seu volume e a sua forma, desde que cesse a ação dessa força.[1]

d) *Calor.* — *Calor* é uma qualidade *ativa*, que faz com que os corpos — variem nas suas dimensões, — passem do estado sólido para o líquido, e desse para o gasoso, — se combinem entre si e se descomponham nos seus elementos.[2]

---

presença de uma energia, que acompanhe o móvel em todo o curso da sua deslocação" (De Montchenil, *Revue des quest. scient.*, 20 oct. 1907). Nem com isso se concede a *vida* aos corpos inorgânicos; concede-se-lhes apenas a *ação*. A *vida* consiste no movimento *espontâneo*, que tem o *princípio* e o *termo* no mesmo sujeito, e por isso, o ser pode variar e até suspender os seus atos. Nada disto se verifica nos seres inorgânicos. A bala do canhão não se determina por si ao movimento, e, não é certamente *espontâneo*. Mas, se não *vivos*, os corpos inorgânicos são *ativos*. Se não têm o domínio das suas ações, nem podem, por si, interromper ou modificar o seu estado de movimento ou de repouso (*lei da inércia*), contudo podem exercer algumas ações proporcionadas à sua natureza. Diz S. Tomás: "Hoc est proprium corporis ut *motum moveat et agat*" (*De pot.*, q. 5, a. 8; cfr. *De Verit.*, q. 5, a. 9, ad 4). — Portanto a causa eficiente e próxima do movimento é a energia, residente no próprio ente que move, ou que se move, Numa palavra: todo o movimento é *dinâmico*.

1 É certo que os corpos, chamados *elásticos*, quando são alterados por uma força mecânica, tendem para recuperar o seu estado primitivo e recuperam-no, desde que cesse a ação dessa força. Esse fenômeno não se explica, se não se reconhece nesses corpos uma especial qualidade *ativa*, que produza esse efeito. De fato, chocam-se duas bolas de marfim, no choque que sofrem uma alteração, mas tornam a recuperar o seu estado primitivo. Pelo contrário, chocam-duas bolas de chumbo, no choque sofrem uma alteração, mas não tornam a recuperar o seu estado primitivo. Qual é a razão dessa diferença? As causas externas e as circunstâncias são iguais em ambos os casos; e, todavia, ao passo que os corpos *elásticos* voltam ao seu estado primitivo, os corpos *não-elásticos* não voltam. Logo, se quisermos ser lógicos, devemos reconhecer nos corpos *elásticos* uma qualidade *ativa*, que os leva a recuperar o seu volume e a sua forma, e de que os corpos *não-elásticos* são destituídos. — Nem se diga que a tendência do corpo *elástico* para recuperar o seu estado primitivo depende dos movimentos vibratórios de calor, produzidos pelo choque. É certo que o choque produz movimentos vibratórios de calor; mas, como observa *Hirn*, esses movimentos de chumbo se aquecem do mesmo modo e, todavia, não se repelem. Até hoje, ninguém soube demonstrar que a *elasticidade* de um corpo sólido possa ser constituída por vibrações moleculares" (*Nouvelle réfutation des théories cinétiques*, p. 20).

2 Muitos naturalistas modernos dizem que o *calor* não é senão um *movimento* especial de matéria ponderável. — Esta opinião é inaceitável. Ao que já dissemos, acrescentamos o seguinte. Se o *calor* fosse uma e mesma coisa com o *movimento*, esta

e) *Luz*. — Luz é uma qualidade *ativa* dos corpos, pela qual eles podem produzir uma impressão no sentido da *vista*. — A *luz* produz a impressão na *vista* por meio de *raios luminosos*, que são enviados pelo objeto e ferem a *retina*.[1]

---

identidade devia aparecer aos *sentidos*, por uma percepção imediata, ou a *inteligência*, por uma dedução lógica. Ora, não aparece aos *sentidos*. Porquanto, se aparecesse aos sentidos, não haveria, como há, tanta divergência de opiniões. Diz *Balfour Sterwart*: "Faltam-nos meios para descobrirmos que o *calor* é uma espécie de *movimento*" (*Il energia*, p. 38, Milano, 1875). Nem aparece à *inteligência*. De fato, está averiguado que a *produção* do *calor* importa a *destruição* do *movimento*; o que mostra que o *calor* e o *movimento* não são uma e mesma coisa. *Mayer* escreve: "Vemo-nos obrigados a formular a idéia inteiramente oposta (à que identifica o *calor* com o *movimento*), e a dizer que o *movimento*, contínuo ou vibratório, para se tornar *calor*, deve deixar de ser *movimento*". (Citado por *Hirn*, no livro — *Théorie mécanique de la chaleur*, t., I, c. 142). O erro desses naturalistas consiste, como dissemos, na *confusão* do efeito com a causa, e na *identificação* de duas coisas, que andam acompanhadas. É certo que o *calor* produz o *movimento* e é acompanhado pelo *movimento*, porque um fenômeno de *calor*, que não fosse acompanhado pelo movimento, dificilmente seria percebido. Mas do fato de o *calor* produzir o *movimento* e ser acompanhado pelo *movimento* não pode deduzir-se que o *calor* é *movimento*. O próprio *Tyndall* escreve: "É necessário distinguir os *movimentos sensíveis*, que o *calor* produz, do *próprio calor*" (*La Chaleur*, p. 58).

1 Objeto da *vista* é o corpo *luminoso*, enquanto *tal*. Um corpo pode ser *luminoso* — ou por uma luz *própria*, como é o *sol*, as *estrelas*, — ou por uma luz *participada*, como é a *terra*, iluminada pelo *sol*. — A *luz* é uma especial qualidade *ativa*, a qual atua no sentido da *vista*. Diz S. Tomás: "*Lux est qualitas activa corporis coelestis, per quam agit et est in tertia specie qualitatis, sicut et calor*" (*De Na.*, I, II, lect. 14; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 67, a. 3). Já Aristóteles dissera que a luz é "*actus rei perspícuas*" (*De Na.*, I, II, c. 7). — Dotado desta qualidade *ativa*, o corpo difunde de si mesmo *raios luminosos*, que produzem uma comoção no meio apto e se propagam sucessivamente até ao sentido da *vista*. Tais *raios* contêm em si a *ação* e a *imagem* do objeto luminoso, de que são intermediários, e, chegando ao órgão da vista, exercem nele essa *ação* e imprimem essa *imagem*, é o sentido, num ato de reação, percebe o próprio objeto. A percepção é *direta* ou *imediata*; porque o sentido não para no meio interposto, não percebe *diretamente* os *raios*, mas o corpo *luminoso*. — A ação do objeto *luminoso ordinariamente* conserva inalterados os raios *luminosos*. Dizemos — *ordinariamente*; porque os raios podem ser alterados no seu caminho e podem deixar de conservar a ação e a imagem do objeto. Nesse caso, para repristinar a conformidade entre o objeto e a sua representação, deve reparar-se o desarranjo dos raios, restituí-los na condição, ou no estado, em que se encontravam, aquando procederam da sua fonte luminosa.

A *luz* propaga-se por um movimento de *ondulação*. — *Descartes* e *Newton*, não reconhecendo a distinção entre a substância e o acidente, disseram que a *luz* consiste nuns *eflúvios substanciais*, derivados dos corpos luminosos. Contrária a esta da *emanação*

f) *Som.* — *Som* é uma qualidade *ativa* dos corpos, pela qual eles podem produzir uma impressão no sentido do *ouvido*. — O *som* chega ao *ouvido* pelas *ondas sonoras*, emitidas pelo próprio corpo e transmitidas por um meio *elástico*.[1]

é a teoria da *ondulação,* ensinada por *Huyghens, Euler, Thomaz Young* e *Fresnel*, e hoje seguida por todos os físicos. Todavia insistimos em que esses movimentos *ondulatórios*, que acompanham a *luz*, são uma condição da sua transmissão, mas não constituem a sua *essência.* A *luz* é uma qualidade *ativa* dos corpos. — Transmitindo-se a luz por um *movimento ondulatório*, é claro que a transmissão não pode ser *instantânea.* A *luz* percorre 300.000 quilômetros em cada segundo!

Com a *luz* relaciona-se a *cor.* Alguns dizem que a *luz* e a *cor* são uma e mesma coisa, outros negam. O Angélico diz que a *cor* é o objeto *material* da vista e a *luz* é o objeto *formal*, e que por isso, a *luz* torna visíveis *em ato* as *cores*, que por si são visíveis *em potência* (*Sum. Th.*, p. I, q. 68, a. 3, ad 3; I-II, q. 8, a. 3, ad 2; II-II, q. 1, a. 3). — Em geral, podemos dizer que a *cor* é uma modificação da *luz*, enquanto é uma *qualidade* do corpo, a qual, pela sua natureza ou pelo seu movimento, modifica a *luz*. — As *cores* podem existir no *objeto* e na própria *luz*. No *objeto* existem de um modo mais estável e mais variado: na *luz*, de um modo mais instável e mais uniforme. Na *luz* podem existir juntamente com o movimento, ao passo que, no *objeto*, podem existir sem o movimento: porque os objetos limitam-se a manifestar a sua cor, enquanto a luz deve transportar cores alheias. — A *cor* do *objeto* pode diversamente combinar-se com as diversas *cores* da *luz*, e tomar diversas aparências. A *cor* da *luz* pode variar pela vária refração ou reflexão.

1 O *som* também é uma qualidade *ativa* a qual impressiona a faculdade *auditiva* e a determina à percepção de si mesmo, que é o objeto próprio e proporcionado dela. O corpo *sonoro* não é *sonoro*, porque percebemos o seu *som*, mas é *sonoro* por si mesmo, por uma qualidade intrínseca, que ele *atualmente* possui e que impressiona o nosso sentido. Porquanto, como ensina S. Tomás, todo o sensível diz-se *atual* — ou enquanto é percebido *atualmente*, — ou enquanto importa ou possui *atualmente* uma certa forma ou qualidade, pela qual pode ser percebido, como existe no objeto; assim o *som*, a *cor*, etc., existem *em ato*, enquanto se encontram num corpo *sonoro*, *colorado*, etc., (*De An.*, I, 12, lect. 16). De fato, se os sensíveis não existissem *atualmente* nos corpos antes da sensação, não poderiam ser percebidos pelos respectivos sentidos (In, III *Sent.*, dist. 14, a. 1, q. 2). — Portanto, o *som* deriva verdadeiramente do corpo *sonoro*. A ação desse corpo exerce-se, propaga-se e chega até à faculdade auditiva por uns movimentos impressos no meio interposto. Esses movimentos chamam-se *ondas* ou *ondulações sonoras*... As *ondas sonoras* são, pois, os movimentos, que o corpo *sonoro* produz com as suas vibrações no ar e no meio que serve para a transmissão do *som*... A *intensidade* do *som* depende da maior ou menor condensação ou rarefação da *onda*. — Desse modo, as *ondas sonoras* têm o ofício de excitar em nós a sensação do *ouvido* e são para esse sentido o que os *raios luminosos* são para a *vista*. Todavia, enquanto o objeto *direto* e *imediato* da *vista* é constituído pelo objeto *luminoso*, e não pelos *raios*,

g) *Afinidade*. — *Afinidade* é uma qualidade *ativa*, pela qual dois corpos se alteram mutuamente e depois se combinam entre si, constituindo uma substância nova. — A *afinidade* diz-se *eletiva*, porque um corpo simples *escolhe* mais um do que outro corpo, para se combinar com ele.[1]

154. Divisão da Cosmologia especial. — Depois de termos tratado dos corpos no seu conjunto, na sua essência e propriedades, resta-nos tratar da sua mais geral e óbvia *divisão*.

Considerados na sua *estrutura*, os corpos dividem-se em *organizados* e *não-organizados*. — Os *não-organizados* são os *minerais*, e constituem um só grupo, que é o *reino mineral*. — Os *organizados* são as *plantas*, os *animais irracionais*, e o *homem*, e constituem três diversos grupos, que são o *reino vegetal*, o *reino animal*, e o *reino humano*.[2]

---

o objeto *direto* e *imediato* do ouvido é constituído pelo *som*, porque o corpo *sonoro* é percebido *secundariamente*.

1 A *afinidade* é uma espécie da *atração*, que se exerce entre as últimas partículas dos corpos simples, ou elementares, dotados de diversa natureza. Por isso, é uma verdadeira força *física*. Todavia, sendo ela causa das combinações *químicas*, reduz-se à classe das forças *químicas*. — A *afinidade* varia na sua natureza e no seu grau, conforme a diversa espécie de corpos; e por isso, foi chamada *eletiva*. É certo que, para se efetuar uma combinação química, é necessária uma certa quantidade de matéria. Mas isso não basta. É indispensável que essa determinada quantidade de matéria pertença a certos e determinados corpos, e não a outros. Assim, para a produção da água, são necessárias determinadas proporções de dois gases de uma natureza especial: *um* grama de *hidrogênio* e *oito* de *oxigênio*. Portanto, a *afinidade* não deriva da *quantidade*. Muito menos pode derivar do mero *movimento*. Sendo as combinações do movimento indefinidas, se a *afinidade* derivasse do movimento, as combinações *químicas* poderiam realizar-se com todo e qualquer corpo: o que é falso. Logo, devemos dizer que a *afinidade* deriva da *essência* ou *natureza específica* dos corpos *simples*. Só a *essência* pode ser a razão porque um corpo simples, para se combinar, *escolhe* mais um do que outro corpo, e porque exige uma determinada quantidade em relação a si mesmo e em relação ao corpo, com que se combina.

2 Os filósofos e naturalistas modernos esforçam-se por estabelecer e determinar o número dos reinos da natureza; mas as suas opiniões não são concordes. Uns estabelecem dois reinos. — o *inorgânico* e o *orgânico*, compreendendo no primeiro os minerais, no segundo os vegetais, os animais irracionais e o homem. — Outros enumeram três reinos — o *mineral*, o *vegetal* e o *animal*, compreendendo no primeiro os *minerais*, no segundo os *vegetais*, e no terceiro os *animais irracionais* e o *homem*. — Outros finalmente agrupam todos os seres criados em *quatro* reinos — *mineral, vegetal, animal* e *humano*. — Passamos a expor, muito em resumo, as razões, que fundamentam esta última classificação.

Reservando para a *Antropologia* o estudo do *homem*, a *Cosmologia especial* ocupa-se, em *quatro* capítulos, dos *minerais,* da *vida em geral,* das *plantas* e dos *animais irracionais.*

O que na sociedade humana distingue um reino de outro, não é o chefe, porque esse muda e o reino conserva-se idêntico, mas é a legislação fundamental, que dá a um país uma forma própria. Por isso, se quisermos fazer uma exata classificação dos reinos da natureza, devemos tomar por fundamento alguns caracteres irredutíveis, algumas propriedades gerais, que se encontrem num grupo de seres criados e não noutro, e que sejam o princípio e a fonte de todos os fenômenos subordinados a leis especiais.

A experiência e a observação demonstram que, na criação, existem quatro grandes propriedades ou caracteres: — a *inércia*, a *vida*, a *sensibilidade* e a *razão*. Estas propriedades são irredutíveis, e delas derivam outras tantas classes de fenômenos igualmente irredutíveis, e reguladas por certas e determinadas leis. Por causa destas propriedades, destas leis, todos os seres criados estão naturalmente distribuídos em quatro grandes grupos, distintos e diversos entre si, que formam *quatro* reinos: — o *mineral*, cujas leis especiais estão baseadas na *inércia*; — o *vegetal*, que tem *vida* e obedece a leis próprias; — o *animal*, que é constituído pela *sensibilidade*; — o *humano*, cujo caráter distintivo é a *razão*.

Estes quatro reinos estão por tal forma subordinados entre si, que o reino superior contém toda a perfeição do reino inferior, e uma outra perfeição que lhe é exclusivamente própria. Assim o *vegetal* contém a perfeição do *mineral*, além disso tem *vida*; o *animal* é dotado de *vida*, como o *vegetal*, também de *sensibilidade*; o *homem* possui a *vida* e a *sensibilidade*, como as plantas e os animais, além disso tem a *razão*, que o distingue de todos os seres corpóreos e o torna imensamente superior a eles. Com razão, pois, o homem foi chamado o *microcosmos*, o *pequeno mundo*.

CAPÍTULO PRIMEIRO
Minerais

Sumário: — Mineral, sua divisão e variedade. — Principais caracteres dos minerais. — Atividade dos minerais.

ARTIGO I
Mineral, sua divisão e variedade

155. Mineral. — *Mineral*, — que, no uso comum, é o *corpo inorgânico*, — no sentido científico, é a *substância composta de matéria e de forma, só capaz de produzir ações transeuntes*. — Por isso, o *mineral* difere essencialmente dos corpos *orgânicos*, que são capazes de ações *imanentes*.[1]

156. Divisão do mineral. — O *mineral* divide-se em *simples e composto*. — *Simples*, ou *elementar*, é o que entra, como elemento, na composição das outras substâncias, orgânicas ou inorgânicas, e não se resolve em corpos de espécie diferente; tal é o *enxofre*. — *Composto* é o que resulta de corpos *simples*, e nestes se resolve pela análise, tal é o *gesso*.[2]

1 *Mineral* diz-se comumente o *corpo inorgânico*. Corpo *inorgânico*, ou *não-organizado*, é o que não tem *órgãos*, mas cuja estrutura é *homogênea*, enquanto a mais pequena parte tem uma estrutura idêntica à do todo. *Órgão* é uma parte material, dotada de especial estrutura, para a produção de certas e determinadas funções *vitais*. — A definição *filosófica* do *mineral*, apresentada no texto, denota o seu *gênero próximo* e a *diferença específica*. Enquanto é substância *dotada de matéria e de forma*, o *mineral* convém com os outros corpos, que são *organizados* e que se chamam *vivos*; enquanto é *capaz de produzir exclusivamente ações transeuntes*, difere dos corpos *organizados*, ou *vivos*.

2 Como advertimos, os corpos *simples* chamam-se *simples*, não enquanto são destituídos de toda a composição (pois são compostos não só de *matéria* e de *forma*, mas também de *partes integrantes*), mas enquanto sujeitos às mais enérgicas ações físicas, elétricas e caloríficas, não se puderam decompor em matéria de espécie diferente. Os

157. Os minerais simples não pertencem todos à mesma espécie. — Se os minerais *simples* pertencessem todos à mesma espécie, não poderiam constituir, como constituem, corpos dotados de natureza *especificamente* diversa; assim se o *oxigênio* e o *hidrogênio* fossem da mesma espécie, a *água* não poderia ser, como efetivamente é, de uma espécie diversa da daqueles dois corpos componentes. De fato, a *química*, por meio da análise, descobriu um grande número de minerais *simples*, dotados de propriedades diversas e irredutíveis, e por isso, pertencentes a espécies diversas. Logo, os minerais *simples* não pertencem todos à mesma espécie.[1]

---

compostos, que resultam da união dos corpos *simples*, chamam-se *binários, ternários, quaternários*, etc., conforme resultam de *dois, três, quatro* corpos *simples*, ou *elementares, especificamente* diversos. Diz S. Tomás: "Illa dicuntur esse *elementa*, in quae *ultimo* resolvuntur omnia corpora *mixta* (*composita*), et per consequens ea sunt, ex quibus componuntur huiusmodi corpora. Ipsa autem corpora, quae *elementa* dicuntur, non dividuntur in alia corpora, *specie differentia*, sed in *partes consimiles*" (In V *Metaph.*, I, 6). Para evitarmos repetições inúteis, e nos não afastarmos demasiadamente do nosso escopo, queira o leitor aplicar aos minarias *simples* e *compostos* as teorias, que desenvolvemos na *Cosmologia geral*, acerca dos corpos *simples* e *compostos*.

1 Os corpos *simples*, ou os *elementos*, até hoje acertados, são *setenta*. Empédocles, seguido por outros, admitiu apenas *quatro*: o *ar*, a *água*, o *fogo* e a *terra*. *Lavoisier*, *Davy* e outros químicos demonstraram até a evidência que esses quatro *elementos* são verdadeiros corpos *compostos*. — Todavia, pode ser que os corpos, que até hoje foram e são tidos como *elementares*, ou *simples*, possam, pela ação de alguma força, ainda não experimentada, ser decomposto em novos corpos *simples*. — Os *elementos* são substâncias *especificamente* diversa, umas das outras (como provaram, entre outros, *Wurtz* e *Hugo Sciff*); porque existe uma radical diferença, não só nas suas *aparências*, mas também em *todas as suas operações*: diferença na *afinidade*, no *peso atômico*, na *valência*. Assim, se o átomo do *hidrogênio* vale 1 quanto ao *peso*, o do *oxigênio* vale 16; e, se a *valência* do *hidrogênio* é de 1, a do *oxigênio* é de 2, a do *azote* é de 3, a do *carbono* é de 4, a do *fósforo* é de 5. Todas as propriedades dos *elementos* se relacionam com o *peso atômico*, e por isso, com a diversa massa dos átomos, conforme a lei de *Mandéléeff*. Desse modo, estabelece-se uma escala gradual, desde o corpo mais leve, até ao mais pesado. — Notamos que a *valência* dos átomos é a capacidade, que eles têm de *saturar* a química *afinidade* de um ou mais átomos do *hidrogênio*. A molécula do *ácido clorídrico* contém um átomo de *cloro* é um de *hidrogênio*; a da água contém um átomo de *oxigênio* e dois de *hidrogênio*, etc. Donde se vê que — o *cloro* é capaz de *saturar* a química *afinidade* de *um* só átomo de *hidrogênio*, —o *oxigênio* é capaz de *saturar* a química *afinidade* de *dois* átomos de *hidrogênio*, — o *oxigênio* é capaz de *saturar* a química *afinidade* de *dois* átomos de *hidrogênio*, etc. Por isso, o *cloro* é *monovalente*, o *oxigênio é bivalente*, etc.

ARTIGO II
Principais caracteres dos minerais

158. Caracteres dos minerais. — *Caracteres* dos minerais são as propriedades, que se encontram nos minerais, manifestam a sua natureza e servem para os distinguir e classificar.[1]

159. Divisão dos caracteres. — Os caracteres dos minerais dividem-se em *físicos* e *químicos*. — *Físicos* são os que se podem apreciar pela simples observação, sem destruir nem sequer alterar sensivelmente o mineral. — *Químicos* são os que resultam da ação, que os reagentes exercem sobre o mineral, transformando-o ou alterando-o sensível e substancialmente.[2]

160. Caracteres físicos. — Os principais caracteres *físicos* dos *minerais* reduzem-se a *cinco*, a saber: *geométricos, mecânicos, ópticos, eletromagnéticos,* e *organolépticos*. — De cada um destes caracteres daremos uma breve noção.

a) *Caracteres geométricos*. — Os caracteres *geométricos* dos minerais são a *forma* e a *estrutura*.

a) A *forma*, ou *figura*, é o termo ou limite da extensão do mineral. — Pode ser *regular*, ou *regular*. É *regular* se as moléculas, homogêneas e de forma simétrica, estão dispostas em séries paralelas e igualmente orientadas em relação aos eixos. É *irregular*, no caso contrário. — O mineral, dotado de *forma regular*, toma o nome de *cristal*.[3]

---

1 *Caracteres* são aquelas propriedades mais relevantes, que manifestam a natureza de um ente e são sinais para ele ser conhecido. — Alguns *caracteres* dos minerais são *genéricos*, outros são *específicos*, próprios de uma certa espécie. — Nem todos os caracteres têm o mesmo valor; alguns estão intimamente ligados com a natureza do mineral, outros são apenas *acidentais*.

2 Os caracteres *físicos* dependem das propriedades *físicas* e reconhecem-se facilmente por uma simples observação, ou por umas breves e fáceis experiências *físicas*, que não importam a destruição do mineral. Os *químicos* estão ligados com as propriedades *químicas* do corpo, e não se verificam senão por meio de um fenômeno químico, isto é, por meio de uma mudança substancial do corpo. — Alguns mineralogistas distinguem uma terceira classe de caracteres — os *organolépticos*, que se manifestam por algumas especiais sensações, produzidas pelo mineral nalguns dos nossos sentidos em virtude dumas propriedades, de que é dotado. Mas estes caracteres *físicos* são os primeiros a aparecer, e algumas vezes são suficientes para manifestar a natureza do mineral.

3 Um dos caracteres mais importantes, e todavia mais fácil de se reconhecer, é a *forma*, a qual deriva exclusivamente do modo, porque as moléculas estão unidas.

b) A *estrutura* é a disposição das moléculas do mineral. — Pode ser também *regular*, ou *irregular*. É *regular*, se as moléculas, homogêneas e de forma simétrica, estão dispostas em séries paralelas e igualmente orientadas em relação aos eixos. É *irregular*, no caso contrário.[1]

b) *Caracteres mecânicos.* — Os caracteres *mecânicos* dos minerais são o *peso* e a *coesão*.

a) *Peso* é o efeito da gravidade sobre os minerais. — Pode ser *absoluto, relativo* e *específico*, segundo se considera — a ação da gravidade sobre cada corpo isoladamente, — ou a relação entre as ações, que a gravidade exerce sobre os corpos, tomados dois a dois, independentemente do volume, — ou a relação entre as ações, que a gravidade exerce sobre volumes iguais de diferentes corpos.[2]

Portanto, conforme os diversos modos, porque as moléculas estão associadas, resulta a *forma regular*, ou *irregular*. — Quando os minerais não se acham nas circunstâncias, ou condições, necessárias para cristalizar, ou assumir uma forma regular com uma especial estrutura, nesse caso, ou não têm forma, e dizem-se *amorfos*, ou assumem formas determinadas por uma causa acidental. Essas formas dividem-se em *imitativas, acidentais, pseudo-mórficas e pseudorregulares*. São *imitativas* as que derivam da alteração das formas regulares, nos ângulos e nas faces, de modo que resultam sempre formas ou imagens de objeto comumente conhecidos, como a imagem de pequenas vegetações, etc. São *acidentais* as que conservam e reproduzem o cunho da causa, que as produziu. São *pseudo-morfas* as formas dos minerais, que, penetrados numa cavidade apresentam uma semelhança com os cristais, contudo se formam com um processo diferente do da cristalização.

1 A *estrutura* resulta da disposição *interna* das moléculas do mineral, e conhece-se pela *fratura*. Em geral, há uma perfeita correspondência entre a *estrutura* e a *fratura*. — Encontra-se a estrutura *regular* exclusivamente nos minerais cristalizados, e a *irregular* em todos os minerais, que não têm formas distintas. A *regular* é, ordinariamente, muito simples e resulta da imediata união de moléculas homogêneas. — Muitas vezes, a *estrutura* é independente da configuração externa.

2 Os corpos, e por isso, os minerais, apresentam debaixo de igual volume um peso diferente; assim um decímetro cúbico de *ferro* pesa mais do que um decímetro cúbico de *madeira*. — Se compararmos o peso de um volume qualquer de diferentes corpos sólidos ou líquidos como peso de igual volume de *água pura*, obteremos resultados diferentes, e estes representam os *pesos específicos* desses corpos. — O *peso específico* de um corpo *sólido* ou *líquido* é igual ao peso de um certo volume desse corpo, dividido pelo peso do mesmo volume de *água pura*. Assim, pesando um centímetro cúbico de *ouro* 19 gramas e um centímetro cúbico de água pura 1 grama, teremos que o peso *específico* do outro é igual a 19. Como também, quando dizemos que o peso *específico* do *ferro* é 7, entendemos que o *ferro* pessoa 7 vezes mais do que a água pura. — O *peso específico*

b) *Coesão* é a força que se opõe à separação das moléculas dos minerais. Essa força é considerável no estado *sólido*, menor no estado *líquido*, nula ou quase nula no estado *gasoso*.[1]

c) *Caracteres ópticos*. — Os caracteres *ópticos* são os que se referem à *refrangibilidade*, à *cor*, ou à *diafaneidade*.

a) Refrangibilidade é a propriedade, que os corpos t^^em de desviar a direção dos raios luminosos.

b) *Cor* é o efeito da desigual absorção, que o mineral exerce sobre as radiações elementares da luz, que o atravessa.

c) *Diafaneidade* é a propriedade, que os minerais têm de se deixarem atravessar pela luz.[2]

---

de um corpo *gasoso* é igual ao peso de um certo volume desse corpo, dividido pelo peso de igual volume de *ar atmosférico* nas mesmas condições de pressão e temperatura.

1 A *coesão* produz várias propriedades no mineral. — As principais são a *dureza*, a *tenacidade*, a *elasticidade*, a *ductilidade*, a *maleabilidade*.

a) *Dureza* é a *resistência*, que o mineral opõe a ser riscado por outro. Para avaliar esta propriedade, *Mohs* formou uma escala de dez graus, sendo o primeiro formado pelo *talco foliáceo*, e o último pelo *diamante*.

b) *Tenacidade* é a resistência, que os minerais opõem a dividir-se em fragmentos. — A *tenacidade* não deve confundir-se com a *dureza*; porque minerais há que são *moles* e todavia *tenazes*, como os *betumes sólidos*, outros muito *duros* que são *frágeis*, como os *vidros naturais*.

c) *Elasticidade* é a propriedade, que alguns minerais têm, de se reduzir a lâminas mais ou menos delgadas. Os mais *maleáveis* são o *cobre*, o *estanho*, e alguns outros. — Nem sempre a *ductilidade* está em razão *direta* com a *maleabilidade*; assim o *ferro* é muito *dúctil*, mas pouco *maleável*.

2 Caracteres *ópticos* são os que dependem — do modo porque os minerais se tornam luminosos, — e dos fenômenos de transmissão, reflexão e refração dos raios luminosos. — Em ordem à *refrangibilidade*, lembramos que há duas espécies de *refração* (mudança de direção dos raios da luz) — uma que se diz *simples*, e outra que se chama e é *dúplice*... A refração *simples* dá-se quando os raios, passando de um meio de uma certa densidade para um outro de densidade diferente, encontram a superfície desse por um modo oblíquo. Nesse caso, os raios (que se propagam em linha reta, enquanto se encontram num meio de densidade homogênea) mudam de direção, *refrangem-se*... A refração *dúplice* dá-se quando um raio luminoso, atravessando alguns corpos diáfanos, não só se refrange, mas *desdobra-se*, porque dá origem a dois raios refratos. Estes corpos chamam-se *bifrangentes*, e têm a propriedade de apresentar duplicada a imagem de um objeto, que se observe através da sua massa. Esse fato chama-se *dúplice refração*. — Quanto à *cor*, os físicos distinguem as cores *próprias* e as cores *acidentais*.

d) *Caracteres eletromagnéticos.* — Caracteres *eletromagnéticos* são os que se manifestam por atrações e repulsões exercidas sobre os corpos leves, ou em presença dos *imãs* ou da *agulha magnética.*[1]

e) *Caracteres organolépticos.* — Os caracteres *organolépticos* dos minerais são os que se apreciam pela impressão, que exercem, nos sentidos do *tato*, do *olfato* e do *gosto.*

a) Os caracteres dos minerais, que se referem ao *ouvido*, são os diversos *sons*, que eles emitem quando feridos.

b) Os caracteres dos minerais, que se referem ao *tato*, são a *untuosidade* e a *aspereza*, o *frio* e o *calor*, etc.

c) O caráter dos minerais, que se refere ao *olfato* é o *cheiro*, que pode ser *próprio* ou *acidental*, segundo deriva — ou da substância do próprio mineral, — ou de uma outra substância, que se lhe acha associada.

d) Os caracteres dos minerais, que se referem ao *gosto*, são os *sabores*, que podem ser *doces, amargos*, etc.[2]

As cores *próprias* são inerentes à constituição dos minerais, e admitem gradações e variedades, p. ex., pela união de duas ou mais cores *fundamentais.* As cores *acidentais* são as que deriva de substâncias estranhas, acidentalmente interpostas e unidas aos minerais. Estas cores são inconstantes e desiguais. Substâncias há que revestem cores diferentes, conforme o modo porque recebem os raios da luz. — A *diafaneidade* não é a mesma em todos os corpos, que se chamam *diáfanos.* Alguns deixam passar a luz perfeitamente, e são *transparentes*; outros deixam-na passar *imperfeitamente*, e dizem-se *semi-transparentes*; outros deixam passar a luz, mas só quando reduzidos a uma grande sublimidade, e chamam-se *pelúcidos.* Os corpos, que não deixam passa a luz, são *opacos.*

1 Todos os minerais *eletrizam-se* por *fricção*, ou *atrito*, contanto que sejam isolados; muitos *eletrizam-se* também por *aquecimento*, e alguns por simples *pressão.* A duração do estado elétrico nalguns corpos é muito notável, noutros é muito breve. — Com relação ao *magnetismo*, notamos que existem minerais *magnéticos* e *magneto polares.* Os primeiros são atraídos pelo imã e atuam indiferentemente no polo Norte e no polo Sul dele. Os segundos atraem um polo do imã e repelem outro, e desse modelo mostram que eles mesmos são dotados de magnetismo polar. Em geral, todos os minerais, que têm muito óxido de ferro, são magnéticos.

2 Alguns minerais, quando percebidos, emitem *sons* especiais. Assim fazem ouvir um estalo característico — o *estranho*, quando é dobrado, e o *enxofre*, quando é aquecido. — A *aspereza* e a *untuosidade* dos minerais dependem, ordinariamente, do modo da *fratura.* É áspera a *traquite*, liso o *quartzo*, untuosa a *esteatite.* — Alguns minerais exalam um cheiro característico, como o petróleo, os *betumes.* Outros produzem-no, quando são esfregados, aquecidos, etc.; assim, quando se esfrego o *estanho*, aquando

161. Caracteres químicos. — Caracteres *químicos* são os que aparecem, quando os corpos são submetidos à *análise*. — A *análise é qualitativa* ou *quantitativa*, conforme determina a *qualidade* ou a *quantidade* dos elementos componentes.[1]

ARTIGO III
Atividade dos minerais

162. Os minerais são dotados de atividade. — Os *minerais* são corpos. Ora, como demonstramos, todos os corpos são dotados de forças, e por isso, de atividade. Logo, os *minerais* são dotados de atividade. — A experiência confirma clara e convicentemente a tese.[2]

163. A atividade dos minerais é transeunte. — A atividade diz-se *transeunte*, quando o seu termo ou efeito se encontra num sujeito, distinto do sujeito, que a possui, ou de que deriva. Ora, o

---

se aquece a *alambre*, percebem-se cheiros especiais. Mas, é preciso distinguir sempre os cheiros *próprios* e os cheiros *acidentais*, que podem derivar das substâncias heterogêneas e dos compostos gasosos, e que se desenvolvem no ato da percussão. — Os minerais solúveis apresentam *sabores*, que às vezes são característicos. Assim têm um sabor *salgado o cloreto de sódio, amargo o sulfato de magnésio, doce o borato e fosfato de sódio*, etc.

1 A análise *qualitativa* pode fazer-se — ou pela *via seca*, isto é, por meio do *aquecimento*, — ou pela *via húmida*, por meio de reagentes químicos, ácidos, etc., ou da água, ou de outras substâncias. — A análise pela via *húmida* leva a um juízo mais completo acerca da natureza dos compostos. — Destes caracteres, que se conhecem pela *análise*, trata a *Química*.

Considerados os caracteres dos minerais, devemos dizer alguma coisa acerca da sua *classificação*. — *Classificação dos minerais* é a metódica disposição dos mesmos em classes, fundada nos seus caracteres mais ou menos semelhantes. — São diversas as classificações apresentadas pelos sábios: mas nenhuma chegou a impor-se. Beudant, Oufrenoy, Delafosse, Galdo, Dana e Werner deram cada um a sua. Leymerie dividiu os minerais em *gases, hálides, pedras e metais*; — Werner, em *terras, sais, combustíveis e metais*; — Haüy, em *ácidos livres, substâncias metálicas heteropsidas, substâncias metálicas autopsidas*, e *substâncias combustíveis não-metálicas*.

2 Não nos demoramos na demonstração desta verdade. Todos admitem a atividade dos *minerais*, embora nem todos concordem em determinar a *natureza* dela; porque alguns procuram reduzi-la a um simples *movimento local*, outros querem elevá-la à dignidade de um fenômeno *vital*.

termo e o princípio da atividade do *mineral* encontram-se em corpos distintos; o que também a experiência demonstra. Logo, a atividade dos *minerais é transeunte*.[1]

164. Os minerais são destituídos de atividade imanente. — Um ser é destituído de atividade *imanente*, quando não pode operar sobre si mesmo, e por isso, não pode ser o *princípio* e o *termo* da sua operação. Ora, não é possível que os *minerais* operem sobre si mesmos. Porquanto, se o fosse, — ou a forma substancial operaria sobre outra parte. Ambas as hipóteses são inadmissíveis. — É inadmissível a primeira. Na verdade, a forma do *mineral*, para operar sobre a matéria, deveria possuir uma operação e por isso, uma existência *própria* e *independente* da matéria. Ora, a forma do mineral, sendo produzida na matéria, é essencialmente *material*, e não tem existência nem operação *própria* e *independente* da matéria. — É inadmissível a segunda. Com efeito, para que uma parte do mineral pudesse operar sobre outra parte, aquela deveria ser *ativa*, e essa *passiva*. Ora, sendo *homogêneas* todas as partes do mineral, não há razão suficiente porque uma seja *ativa* e outra *passiva*. Logo, os minerais são destituídos de atividade *imanente*.[2]

---

1 Os minerais, em virtude das suas forças, produzem nos outros corpos novas qualidades não só *acidentais*, mas também *substanciais*.

Poderia objetar-se: os minerais operam em virtude do *calor*, da *eletricidade*, etc. Ora, estas qualidades são *acidentais*. Logo, os minerais só podem produzir qualidades *acidentais*. — A resposta está dada. Se as qualidades *acidentais* operassem como causas *principais*, é certo que só poderiam produzir qualidades *acidentais*, porque o efeito não pode exceder a sua causa. Mas não é assim. As qualidades acidentais operam como *instrumentos*, de que se servem as *substâncias*, e por isso, dopem e devem produzir também qualidades *substanciais*; visto que o instrumento torna a obra semelhante, não a si, mas à causa, que dele se serve.

2 Tornemos mais clara essa verdade. É certo que o mineral opera em virtude das suas forças naturais; mas também é certo que nenhuma das suas operações é *imanente*, porque nele não se encontra — a) nem o *princípio*, — b) nem o *termo* da operação.

a) Não se encontra no mineral o *princípio* da sua operação. O mineral é dotado de forças e opera em virtude delas; mas por si não pode determinar-se ao movimento, não pode passar da potência de operar para o ato; obsta a isso a lei da *inércia*, a que o mineral está sujeito. Para que passe da potência para o ato, é necessário que as suas qualidades ativas recebam de um agente *exterior* um idôneo impulso. Só então o mineral desenvolve a sua atividade, e produz muitos e diversos efeitos. O *princípio*, pois, das operações do mineral não se encontra nele, mas num agente exterior. — Todavia estes movimentos não são apenas *mecânicos* nem *violentos*, mas *físico* e *naturais*, porque para a sua produção o mineral concorre *ativamente* com o agente exterior.

165. O mineral não pode aperfeiçoar a própria substância. — O mineral, para que pudesse aperfeiçoar a própria substância, deveria operar sobre si mesmo. Ora, não pode operar sobre si mesmo, como provamos. Logo, não pode aperfeiçoar a própria substância. — Por isso, abandonado a si mesmo, o mineral conserva sempre a perfeição, em que foi produzido.[1]

---

b) Nem se encontra no mineral o *termo* da sua operação. A operação *imanente* tem o seu *termo* no sujeito, mas para o aperfeiçoar, como se vê nas várias operações dos seres vivos, as quais são *imanentes*, porque o seu único *escopo* é o aperfeiçoamento da substância, de que derivam. Ora, as operações dos minerais — ou têm o seu *termo* em outros corpos distintos, — ou, se têm o seu *termo* na própria substância, *não a aperfeiçoam*, porque um mineral não se torna mais perfeito pelo fato de se verificarem em qualquer parte da sua massa algumas noções, por ex., *magnéticas* ou *elétricas*. — Mas, embora no mineral se encontrasse o *termo* da sua operação, todavia não seria *imanente*; pois que, como dissemos, uma operação é *imanente*, quando o seu *princípio* e o seu *termo* se encontram no *mesmo* sujeito, e no mineral não se encontra o *princípio, que move* a sua atividade. (Cf. S. Thom., *De Verit.*, q. 22, a. 3). — Portanto, duas substâncias *minerais*, ou *inorgânicas*, dotas da mesma natureza e das mesmas propriedades acidentais, não podem, enquanto durar essa igualdade ou semelhança, operar uma sobre outra: porque, como dissemos, não haveria uma razão suficiente porque uma fosse *ativa* e outra *passiva*. Daí o axioma de Aristóteles: *o semelhante não pode operar sobre o semelhante: rem nullam similem a simili pati*. E a razão é evidente. Todo o agente, quando opera, tende para imprimir a própria semelhança no ente, em que atua: ora, se esse ente é já semelhante ao agente, deixa de existir o escopo da operação. — Por isso, entre minerais iguais e semelhantes pode haver atração; mas, atraindo-se, um não atua noutro para o transformar no próprio ser.

São, pois, absurdas as opiniões — de *Leibnitz*, que concedeu às suas *monadas o conhecimento e a vontade*, — e de *Haeckel*, que dotou todos os átomos de um certo conhecimento, para do conjunto deles poder formar a alma humana. Se os minerais ou os seus átomos tivessem conhecimento e vontade, deveriam apresentar algum sinal destas operações *vitais*. Mas nem os minerais nem os seus átomos mostram sinais de vida, e por isso, são chamados corpos *não-organizados* e *não-vivos*.

Alguns escritores, para explicar a finalidade *intrínseca* dos minerais, concederam-lhes conhecimento e movimento *espontâneo*. — Mas essa concessão, além de absurda, é inútil; porque aquela finalidade *intrínseca* explica-se pela inclinação natural, que Deus imprimiu nas criaturas irracionais, as quais se referem ao seu Criador, como o instrumento ao agente principal. A *finalidade* dos seres irracionais não supõe, como provamos, o conhecimento nos próprios seres irracionais, mas no admirável Senhor, que os tirou do *nada*, dando-lhes inclinações proporcionadas às suas naturezas. Diz S. Tomás: "Necesse est quod omnia, quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit ad bonum universale, scilicet a voluntate divina" (*Sum. Th.*, I-II, q. 1, a. 2, ad 3).

1 Como dissemos, o mineral é destituído da operação *imanente*, e por isso, não pode aperfeiçoar a própria substância, — aperfeiçoamento, que é o fim daquela

166. O mineral, considerado independentemente dos outros minerais, é incorruptível. — O mineral corrompe-se, quando perde a sua forma; e essa corrupção é *acidental* ou *substancial*, conforme a forma, que perde, é *acidental* ou *substancial*. Ora, o mineral, considerado independentemente dos outros minerais, não pode perder a forma *acidental*, nem a *substancial*; pois tal perda só poderia ser causada pela ação do próprio mineral em si mesmo; mas ele não opera sobre si mesmo. Logo, considerado independentemente dos outros minerais, é incorruptível.[1]

CAPÍTULO SEGUNDO
Vida em geral

Sumário: — Vida, suas condições e graus. — Princípio da vida. — Alma, sua natureza e espécies. — Origem e desenvolvimento da vida.

ARTIGO I
Vida, suas condições e graus

167. Vida. — *Vida, no sentido mais rigoroso, denota a substância, a qual pela sua natureza, é capaz de se mover a si mesma (seja qual for a espécie do movimento), ou de produzir operações imanentes.* — Dizemos — *no sentido mais rigoroso*; porque, *num sentido mais lato*, significa o *movimento*,

operação. (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3, ad 1). — Se o mineral não pode aperfeiçoar a própria substância, é claro que, pela mesma razão, não a pode deteriorar.

1 Aplicando esse discurso à prática, segue-se que se um vaso, absolutamente impermeável, fosse completamente ocupado por um corpo sólido, ou líquido homogêneo, por ex., pela água, e pudesse ser subtraído ao fluxo de todo e qualquer agente externo, por ex., do calor, da eletricidade, etc., esse corpo permaneceria sempre inalterado e no mesmo estado, em que foi colocado no vaso. — Por isso, as substâncias minerais podem conservar-se incorruptas — ou quando são completamente isoladas, — ou, pelo menos, quando são subtraídas ao influxo dos agentes externos.

ou a *operação, própria da substância viva.* — Como se vê, no conceito da *vida* está necessariamente incluído o *movimento*, que tenha o *princípio* e o *termo* no mesmo ser.[1]

1 A *vida* pode tomar-se em *ato primeiro*, e em *ato segundo*. Tomada em *ato primeiro*, significa a própria substância, capaz *de se mover a si* mesma e capaz de produzir as operações *vitais*. Tomada em *ato segundo*, significa a própria *operação vital*. Diz S. Tomás: "Vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum *esse* viventis... Alio modo dicitur *vita* ipsa *operatio* viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur" (*Sum. Th.*, I-II, q. 3, a. 2, ad 1). — O termo *vida* foi empregado — *primeiramente* para denotar a *vida* em *ato segundo*, isto é, a *operação vital*, — e, *em seguida*, para indicar a vida *em ato primeiro*, isto é, a *substância viva*; porque denominamos as coisas como as conhecemos, e as coisas se conhecem pelas suas operações. Mas o nome, embora seja tirado da operação, contudo, na sua acepção mais rigorosa, significa a *substância*, e, só na acepção lata, denota a *operação* (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 2).

É um adágio vulgar que a vida consiste no *movimento*: *vita in motu*. Mas o *movimento*, em que consiste a vida, não deve ser mecânico, externo, produzido por um agente, distinto do ente, que se diz *vivo*; mas deve ser íntimo, espontâneo, proveniente do fundo do próprio ente. De fato, quando é que um ente, por ex., um animal, se diz *vivo*? Quando tem capacidade de *se mover a si mesmo*. Se perde essa capacidade, se já não pode mover-se a si mesmo, dizemos que perdeu a *vida*. — É esse também o conceito, que os melhores fisiologistas modernos formam da *vida*. Diz *Cláudio Bernard*: "Os corpos brutos são destituídos de *espontaneidade*... Os seres vivos, pelo contrário, são dotados de *espontaneidade*, porque nos se manifestam possuidores de uma força interior, que torna as manifestações da vida tanto mais independentes das variações das influências externas, quanto mais elevado é o grau do ser na escada das organizações" (*La Science experimentale*, pág. 38). — Mas o *movimento*, que entra no conceito da *vida*, não é apenas o movimento *local*, mas toda e qualquer *operação*, como é o ato de sentir, de entender, de querer, etc. Assim Cícero chama *movi mento do talento* os nossos pensamentos; todos chamam *movimentos dos afetos* os atos da nossa vontade; e Platão ensina que Deus *se move a si mesmo*, porque entende a sua essência infinita. — Todavia é muito diversa a razão porque atribuímos o *movimento aos corpos*, às *nossas operações*, a Deus. A translação de um *corpo* de um lugar para outro chama-se *movimento*, porque consiste numa verdadeira mudança. A *operação* da nossa inteligência e da nossa vontade diz-se *movimento*, não porque consiste numa *mudança* (sendo a operação uma perfeição e a mudança uma imperfeição), mas porque, em nós, essa operação é sempre acompanhada de uma mudança, isto é, de uma passagem das nossas faculdades da potência para o ato. Finalmente, quando atribuímos o *movimento* a Deus, não lho atribuímos para significar que a operação divina é acompanhada de *mudança*, ou da passagem da potência para o ato (porque as faculdades de Deus, identificando-se com a sua essência, estão sempre em ato), mas atribuímo-lo por *analogia*; de modo que, em Deus, *movimento* significa o ato da inteligência ou da vontade, sem alguma sombra de imperfeição. (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 1).

Ao conceito de *vida* está associado o da *imanência*. Na verdade, quando *um ente se move a si mesmo*, um e mesmo sujeito é *motor* e é *movido*, e assim no mesmo

sujeito encontram-se o *princípio* e o *termo* do movimento. Ora, uma ação, que tem o seu *princípio* e o seu *termo* no mesmo sujeito, é e diz-se *imanente*. — De fato, a operação *vital* importa uma perfeição do ente *vivo*, enquanto esse tende a conservar e melhorar a própria substância. Ora, a operação, que aperfeiçoa e melhora a substância de um ente, é a que tem o seu *termo* nele, é a *imanente*, e não a *transeunte*; porque a *transeunte* tende a aperfeiçoar um ente distinto e representa uma perda de energias da parte do próprio agente. Diz S. Tomás: "Quae movent seipsa composita sunt ex *motore* et *moto*, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus" (*C. Gent.*, I, 97).

Alguns escritores objetam: um escultor, quando trabalha para presentar no mármore uma imagem, produz um movimento ou uma operação *vital*, e todavia essa operação não é *imanente*, porque, se tem o *princípio* no escultor, tem o seu *termo* no mármore. Logo, a vida não consiste na operação ou no movimento *imanente*. A objeção refuta-se facilmente. A operação do escultor tem *um só princípio*, que se encontra no próprio escultor, mas tem *dois termos*, — um que permanece no agente e o aperfeiçoa, — outro que é recebido no mármore e o aperfeiçoa. Por isso, a ação do escultor é, ao mesmo tempo, *imanente* e *transeunte*. Enquanto é *imanente*, é *vital*; enquanto é *transeunte*, não é *vital*, porque nenhuma vitalidade é comunicada ao mármore.

Do que deixamos dito segue-se que em todo o ente *finito*, dotado de *vida*, deve haver duas partes distintas, uma que *move* e outra que é *movida*. Com efeito, a *vida* importa um *movimento*, e por isso, uma passagem da *potência* para o *ato*. A parte, que é *movida*, é o sujeito *potencial*, que é aperfeiçoado; a parte, que *move*, é o *ato*, que aperfeiçoa o sujeito, ou é a *causa*, que produz esse ato. Ora, o sujeito *potencial* é *distinto* — tanto do *ato*, que o aperfeiçoa, como da *causa*, que produz esse ato. Logo, em todo o ser *vivo* deve distinguir-se o *sujeito*, que é movido, e a *causa*, que move; — ou a parte, que é movida, e a parte, que move, devem ser distintas, embora pertençam ao mesmo suposto.

Se o exercício do movimento vital depende da *matéria*, uma parte da substância corpórea do movimento vital depende da *matéria*, uma parte da substância corpórea aperfeiçoa outra, enquanto a conserva ou a repara. Nesse caso, as duas partes devem ser, não só *distintas*, mas também *dissemelhantes*; porque, tendo funções diversas e por isso, fins diversos, devem exercer uma atividade diversa, e devem exercê-la por meio de instrumentos *diversos*. Daí a necessidade do *organismo* nos seres materiais vivos. — Como as funções vitais são muitas e especificamente diversas, assim o corpo do ser vivo deve ser dotado de vários órgãos, especificamente diversos; porque um e mesmo órgão não pode ser instrumento de funções especificamente diversas. E, quanto mais elevado é o grau de vida, que um copo possui, tanto maior será o número e a perfeição dos seus órgãos. Logo, todo o corpo *vivo* é *orgânico*. Por isso, nenhum corpo *homogêneo* pode ser *vivo*, porque ou seria *todo ativo*, ou *todo passivo*, e não haveria nele a parte *ativa* e a parte *passiva*, necessárias para o movimento vital.

Dada a verdadeira definição de *vida*, examinemos as definições apresentadas por alguns filósofos e naturalistas. Limitamo-nos a referir as de *Schelling, Bichat, Reicherand, H. Spencer*.

168. A vida constitui a essência da substância viva. — Uma perfeição constitui a *essência* de uma substância — quando convém só e a toda a substância da mesma espécie, — quando dela resultam todas as propriedades, de que a substância é dotada, — quando importa o *princípio formal*, que constitui a substância numa determinada espécie e a faz distinguir das substâncias das outras espécies. Ora, a *vida*, tomada no sentido mais rigoroso, — convém só e a toda a substância viva, — é a origem de todas as propriedades, de que a substância viva é dotada, — importa o princípio *formal*, que constitui a substância na espécie dos seres vivos e a faz distinguir dos seres não-vivos. Logo, a *vida* constitui a *essência* da substância *viva*.[1]

---

a) *Schelling* definiu vida "*a tendência para a individuação*". — Essa definição é falsa. Com efeito, a *tendência para a individuação* pode indicar — ou a tendência para a *conservação da própria individualidade*, — ou a tendência para produzir outras *individualidades*. No primeiro caso, tal tendência, por se encontrar em todos os seres criados, mesmo nos que não vivem, não pode constituir a *vida*. No segundo caso, a definição apenas denota uma das diversas funções da vida *vegetativa*.

b) *Bichat* diz que a *vida* é "o *conjunto das funções, que resistem à morte*" — Essa definição também é falsa. — 1º) Longe de dar a idéia de *vida*, essa definição não só a pressupõe, mas cai num *círculo vicioso*. Pressupõe a idéia de *vida*; porque a morte é a cessação da vida, e não podemos entender uma *cessação*, se não tivermos anteriormente o conceito da realidade, que *cessa*, e que nesse caso é a *vida*. Cai num *círculo vicioso*, porque, sendo a morte a *cessação da vida*, a definição de *Bichat* resolve-se na seguinte: *A vida é o complexo das funções, que resistem à cessação da vida*. — 2º) *Bichat* apenas indica o que é secundário na vida, e esquece o principal. É certo que o ser vivo resiste às causas contrárias; mas a vida não se limita a uma deteza: ela desenvolve-se, aumenta, e produz muitas operações.

c) *Reicherand* disse que a *vida é "o complexo dos fenômenos, que se sucedem no corpo organizado, durante um tempo limitado*" — Também essa definição não pode ser admitida. — Na verdade, 1º) *o complexo dos fenômenos* pode chamar-se *vida* no sentido *histórico*, mas nunca no sentido *biológico*. — 2º) Essa definição, se abrange os fenômenos da vida *vegetativa* e da *sensitiva*, que se produzem no corpo *organizado*, não abrange os fenômenos da vida *intelectual*, produto de faculdades *espirituais*.

d) *H. Spencer*, seguido por *A. Bain*, ensina que a vida é "a *adaptação contínua das relações internas às relações externas*". — Também essa definição não pode aceitar-se. Aquela *adaptação* encontra-se em *todos* os seres corpóreos, não só *vivos*, mas também *não-vivos*, porque todos tendem para um certo *equilíbrio recíproco*. — Além disso, a mesma *adaptação* nos seres corpóreos *vivos* é apenas um efeito da *função conservadora*, e não se encontra nos seres dotados de vida *espiritual*.

1 A operação deriva da essência. Uma operação *vital* deve derivar de uma essência *vital*, de modo que a *vida* seja o constitutivo da essência do ente, que se diz

vivo; porque *operari sequitur esse*. Ninguém, dotado de bom senso, poderá dizer que a diferença entre o ser vivo e o não-vivo é o próprio *ser* das substâncias vivas; *vivere viventibus est esse*. A vida, à qual se refere o adágio, é a vida em *ato primeiro*, que é o *substancial*, pelo qual a substância subsiste nessa natureza, e não é a vida em *ato segundo*, que é *acidental*.

Não faltam escritores, sobretudo os *monistas*, que não querem reconhecer nenhuma diferença *específica* entre os seres vivos e os não-vivos, porque, dizem, tanto os seres vivos como os não-vivos são dotados da mesma *atividade*. — Embora dos princípios expostos resulte a distinção *específica* entre a *atividade* dos seres vivos e a dos seres não-vivos, contudo não podemos deixar de dar uma resposta a essa dificuldade. — É certo que toda a natureza é *ativa* por causa do princípio *formal*, porque é atuada. Mas, enquanto a atividade da natureza *não-viva* é tal, que não pode ser reduzida ao ato segundo, que é a operação, se não for determinada por um agente extrínseco, que a reduza da potência para o ato, a atividade da natureza *viva* é tal, que pode determinar-se por si mesma, passando da potência para o ato. E se, às vezes, o ser vivo é determinado ao ato pela ação de um agente externo, ele, depois de ter recebido essa determinação, começa a operar *vitalmente* por si mesmo, enquanto se move ao ato pela sua própria energia, sem precisar do impulso de outro agente, de modo que nele se encontra o *princípio* e o *termo* da sua ação: como se verifica nos atos da nossa percepção sensitiva e intelectual.

Objetam: também os corpos não-vivos movem-se a si mesmos, sem o impulso de um agente externo; assim os corpos *elásticos*, depois de sofrer uma compressão, readquirem, pela sua própria energia, a figura primitiva. Logo, ou não há uma diferença entre a atividade dos seres vivos e a dos não-vivos, ou, se há, é apenas *acidental*. — Respondemos que a diferença entre a atividade dos seres vivos e a dos seres não-vivos é propriamente *específica*. Os corpos não-vivos, ou inorgânicos, nunca se determinam por si mesmos ao movimento, de modo que o mesmo suposto seja o princípio e o termo da operação: o que constitui a essência da vida. — É certo que os corpos *elásticos*, quando são comprimidos pela ação de uma causa exterior, *reagem*, quando livres dessa ação, e recuperam, em virtude de uma energia própria, a figura primitiva. Mas esse movimento de reação não é e não pode chamar-se movimento *vital*; porque apresenta caracteres opostos aos caracteres do movimento *vital*. Na verdade, o corpo vivo move-se, quando se acha na sua *disposição natural*, e tanto mais perfeito é o seu movimento, quanto mais natural é a sua disposição; e, quando essa disposição é alterada, o corpo vivo — ou não se move, ou move-se de um modo *irregular* e imperfeito. Por isso, o sujeito motor é o próprio corpo vivo. Pelo contrário, o corpo inorgânico não se move por si mesmo, quando se encontra na sua *disposição natural*; mas move-se, quando se acha numa *disposição violenta*, ou *contrária à própria natureza*, de modo que, logo depois de recuperar a sua figura primitiva e de se achar de novo na sua *disposição natural*, deixa de se mover e volta para o estado de repouso. Portanto esse movimento não deriva propriamente do corpo inorgânico; porque, se derivasse, havia de realizar-se só quando o corpo se achasse na sua *disposição natural*. Se não deriva do

corpo inorgânico, deu a esse todas as propriedades proporcionadas a essa forma, e, entre elas, a propriedade de reagir contra as violências dos agentes externos. (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 1, ad 2). — Nem se diga, que a ação de causa eficiente, depois de ter unido a forma à matéria, deixou de existir. Essa ação persevera *virtualmente* no corpo produzido, até que nesse persevera a forma com aquelas propriedades (*De pot.*, q. 3, a. 11, ad 5).

*

A *vida* produz caracteres tão assinalados e profundos nos seres corpóreos vivos, que estes diferem *essencialmente* dos seres corpóreos *não-vivos*. Notaremos as principais diferenças, que existem entre uns e outros, e que se referem — *a)* à *operação*, — *b)* à *estrutura*, — *c)* à *figura*, — *d)* à *composição química*, — *e)* à *origem*, — *f)* ao *modo da existência*, — *g)* à *duração*.

a) *Operação*. — Os seres *vivos*, como já explicamos, não só operam em virtude da sua atividade, mas são eles próprios, que se determinam ao movimento ou operação; por isso, a sua operação é *imanente*. — Os seres *não-vivos* operam em virtude da sua atividade, mas não se determinam a si mesmos ao movimento: por isso, a sua operação é só *transeunte*.

b) *Estrutura*. — Os corpos *vivos* são *heterogêneos* ou *organizados*, e dotados de instrumentos vários e diversos para a produção de várias e diversas funções. — Os corpos *não-vivos* são *homogêneos* ou *não-organizados*.

c) *Figura*. — Os seres *vivos* têm sempre uma *figura* ou *forma* certa e determinada, segundo a espécie a que pertencem: mas essa *figura* é muito irregular e variável, geralmente limitada por linhas curvas. — Os seres *não-vivos* — ou tomam qualquer *figura*, — ou, quando cristalizados, assumem uma certa *figura*, que é regular e terminada por linhas retas.

d) *Composição química*. — Os corpos *vivos* são compostos principalmente de *quatro* elementos, que são o *carbono*, o *oxigênio*, o *hidrogênio* e o *azote* aos quais devem juntar-se, embora em proporções mais fracas, o *fósforo*, o *enxofre*, o *ferro*, o *potássio*, etc.; mas estes elementos entram em proporções muito variáveis. — Os corpos *não-vivos* têm uma composição menos complexa, sendo formados por um único elemento, ou por dois ou mais, mas em porções fixas e invariáveis.

e) *Origem*. — Os seres *vivos* derivam sempre de outros seres da mesma espécie, por geração. — Os seres *não-vivos* são produzidos pelo concurso acidental de causas de ordem diversa.

f) *Modo da existência*. — Os seres *vivos* conservam-se e crescem pela *nutrição*, pela qual restauram as perdas que sofrem e chegam a uma grandeza determinada, segundo a sua espécie. — Os seres *não-vivos* só crescem pela *justaposição* de novas moléculas e o seu crescimento é indefinido.

g) *Duração*. — Os seres *vivos* têm uma duração limitada; nascem, crescem, reproduzem-se e morrem naturalmente. — Os seres *não-vivos* têm uma duração indefinida, que só podem perder pela ação de *uma* causa externa

169. A vidai exige a unidade substancial no ser vivo.

a) A *vida* exigirá a *unidade substancial* no ser vivo, se as partes do organismo estiverem por tal forma subordinadas ao todo, que não possam exercer as suas operações vitais senão naquele organismo e dependentemente da vida de todo organismo; o que é evidente. Ora, a Fisiologia ensina que tal é efetivamente a subordinação das partes do organismo ao todo. Logo, a *vida* exige a *unidade substancial* no ser vivo.

b) A *vida* é uma perfeição, pela qual um ser se move a si mesmo; de modo que o ser é, ao mesmo tempo, *motor e movido*, em relação a diversas partes. Ora, esse movimento não poderia realizar-se, se o motor e o movido não constituíssem uma e mesma substância; aliás o agente não se moveria a si mesmo, mas moveria um outro ser. Logo, a *vida* exige a *unidade substancial* no ser vivo.[1]

---

1 Todo o ser vivo é *substancialmente* uno; é sempre uma só e indivídua substância. — É o que atesta a experiência. O organismo do ser vivo resulta de muitas e diferentes partes. Cada uma delas é dotada de uma especial energia e inclinação, mas todas conspiram para o mesmo fim comum, e todas são movidas pelo mesmo sujeito. É sempre um e o mesmo indivíduo, que, por diversos modos e por diversas faculdades, opera para a sua conservação, para o seu bem. — E não pode deixar de ser assim. Um composto orgânico não é a *soma* de órgãos ou de células, dotadas de unidade e individualidade *própria*, que se associaram para formar o todo. Em Biologia, não é o todo que deriva das partes, mas são as partes que derivam do todo. A vida é essencialmente criadora. Todos os órgãos derivam de uma única célula, em que existe *em potência* todo o organismo e toda a atividade. Nascidas do todo e no todo, as unidades orgânicas permanecem no todo, são solidárias entre si, e isoladas do todo perdem toda a sua importância: o que se não verifica, se cada célula fosse uma substância distinta, dotada de vida própria e independente. Portanto, a gênese do organismo demonstra evidentemente — que o ser vivo é uma só substância, — e que, se na vida há uma comunidade, essa é essencialmente uma. — Se tirarmos essa unidade substancial ao ser vivo, esse ou deixará de ser vivo, ou deixará de ser um indivíduo. Na verdade, suponhamos um organismo, composto de milhões de células, unidas segundo um certo plano e uma estrutura determinada, mas dotadas, cada uma delas, de atividade e individualidade própria. Poderia este organismo chamar-se um ser vivo? Não, com certeza. Com efeito, ou cada uma daquelas células desenvolve a sua atividade somente em relação ás suas vizinhas, e então a sua ação é formalmente transeunte, e nenhuma delas é viva, e por isso, não pode ser vivo o organismo; — ou cada uma atua em si mesma, de modo que tenha em si mesma o princípio e o termo da sua ação, e haverá uma multidão de seres vivos, unidos apenas pelo vínculo da vizinhança, e nesse caso, o ser vivo será apenas uma sociedade de seres vivos: o que é contrário aos ditames da razão e ao testemunho da consciência. Logo, o ser vivo é e deve ser *substancialmente* uno. — Não faltam fisiologistas, competentes e insuspeitos, que admitem a unidade substancial no ser vivo.

Flourens escreve: "A vida não é uma simples coleção de propriedades; e, sem sair das condições precisas, demonstradas pela experiência, é *manifesto* que é necessário admitir no ser vivo um *laço positivo*, um *ponto central*, um *nó vital*... uma *força geral e uma*, de que as forças *particulares* são apenas diferentes *expressões*" (*De la vie et de l'intelligence*, p. I, p. 153). Do mesmo modo se exprimem *Virchoro, F. Müller, Bischof e Liebig*.

Mas não faltam fisiologistas, também de valor (quando não saem da própria esfera), que negam a *unidade substancial* dos seres vivos, reduzindo-os a uma *colônia de células*, cada uma das quais seria dotada de vida própria e independente. Entre os outros, citamos: *Milne-Edwards, Buffon, Carnoy, Cl. Bernard, Mirbel, Schleiden, Denys Cochin*. — As razões, que estes escritores aduzem para negar a *unidade substancial* dos seres vivos, podem reduzir-se a duas: uma fundada na *heterogeneidade, distinção e atividade* das células; outra baseada no fato que, quando se divide em partes o organismo de certos animais, como são os *vermes*, os *pólipos*, etc., cada uma das partes continua a viver uma vida própria e constitui um indivíduo.

Mas essas razões não são convincentes.

Quanto à primeira razão, concedemos e sustentamos que as partes do organismo devem ser *heterogêneas*; aliás não poderia realizar-se o *movimento vital*, que exige uma *dissemelhança* entre a parte que se move e a parte que é movida. Mas essa *heterogeneidade* não só não se opõe à *unidade,* mas a completa em ordem ao organismo, e ambas são a razão *adequada* dos movimentos ou operações *imanentes*. Como também admitimos que as partes do organismo são *distintas*, e acrescentamos que *devem* ser *distintas*; porque, se o não fossem, não haveria razão suficiente porque uma *separação atual*. O exame microscópico atesta que em todos os organismos há uma verdadeira *continuidade*, embora *incompleta*, e por isso, uma verdadeira *unidade*. — Nota S. Tomás, depois de Aristóteles, que, se o organismo fosse dotado de uma *continuidade perfeita* ou *completa*, não poderia produzir movimentos *imanentes*; porque a parte que *move* deve distinguir-se da parte que é *movida*, como o agente se distingue do paciente (In VIII, *Phys.*, I, 7). É certo que as células são dotas de *atividade própria*. Mas isto não prova que sejam dotadas de *vida* e *individualidade própria e independente* do todo. A experiência atesta o contrário. — Quanto à segunda razão, admitimos os fatos, mas não admitimos as conseqüências, que os adversários tiram. Antes de tudo, esses fenômenos, que não eram desconhecidos dos antigos, verificam-se unicamente nos organismos de alguns animais inferiores. Sendo assim, com que direito os adversários generalizam a sua conclusão — que *todo* o ser vivo é uma *colônia* de células, estendendo-a aos animais *superiores*, até ao *homem*, nos quais nunca se verificam esses fenômenos?... Mas essa conclusão é ilegítima mesmo em relação a esses animais *inferiores*. Porquanto, cada um desses animais é dotado de verdadeira *continuidade*, tem uma só cabeça, um só sistema nervoso, um só sistema circulatório: o que mostra que cada um é substancialmente uno e não é uma multidão atual de indivíduos. As partes podem tornar-se independentes e formar outros tantos indivíduos, mas só quando *separadas*. Enquanto estiverem unidas, constituem um só todo substancial. Diremos, pois, com Aristóteles e S. Tomás (*De anima*, I, 2), que o organismo de certos animais inferiores, se *é multíplice em potência, é uno em ato*.

170. Diferentes graus de vida. — Os diferentes graus de *vida* são três, a saber: *vegetal, sensitivo, e intelectual*. Na verdade, sendo a *vida* a capacidade, que tem o ser de produzir operações ou movimentos *imanentes*, é claro que, quanto mais *imanentes*, isto é, quanto mais independentes do impulso exterior forem as operações de um ser, tanto mais elevado será o grau da sua vida. Ora, numa operação devemos distinguir três coisas: o *fim*, para que ela se dirige, a *forma*, ou modelo, que a regula, e a sua *execução*. Logo, o grau de *vida* será mais ou menos elevado, conforme as operações forem mais ou menos independentes do impulso exterior com relação ao *fim*, à *forma* e à *execução*. — Consideremos os diversos grupos dos seres vivos.

a) Os vegetais *executam* as próprias operações, movendo-se em virtude de um princípio interior; mas não conhecem o *fim* das operações, nem podem modificar a direção da *forma*. Por isso, não dependem do impulso exterior quanto à *execução*, mas dependem quanto ao *fim* e à *forma*, que recebem da natureza. O ínfimo grau de vida, pois, é o *vegetal*.

b) Os animais irracionais não só *executam* as próprias operações, mas executam-nas em virtude de uma *forma*, ou conhecimento adquirido pelos sentidos; todavia não determinam a si mesmos o *fim* do seu movimento. Por isso, são independentes do impulso exterior quanto à

Dos princípios expostos resultam os seguintes corolários.

a) Um *agregado* de várias substâncias não é um ser *vivo*. Na verdade, um ser *vivo* é dotado de *unidade substancial*. Ora, o *agregado* não é dotado de *unidade substancial*, mas há nele tantos seres, quantas são as substâncias, embora estas sejam coordenadas entre si.

b) Um corpo *vivo* não pode ser um *agregado* de *átomos*, divididos e distantes uns dos outros. É uma conseqüência do corolário precedente. Com efeito, a *vida* encontrar-se-ia — ou no *agregado*, — ou em *cada um* dos átomos. Ora, não poderia encontrar-se no *agregado*; porque, nesse caso, um átomo atuaria noutro, mas nenhum moveria a si mesmo, ou produziria operações *imanentes*. Nem poderia encontrar-se *em cada* átomo; não só porque cada átomo se supõe *homogêneo* e não pode atuar em si mesmo, mas também porque não teríamos *um* corpo vivo, mas uma *multidão* de corpos vivos: o que é absurdo.

c) Um corpo *vivo* não pode ser um *agregado* de *forças*. Porquanto, essa multidão de *forças*, ou *monadas*, cada uma das quais se supõe dotada de movimento próprio e imanente, destrói a *unidade substancial* do ser vivo; pois haveria tantos seres vivos, quantas fossem as forças.

execução e à *forma*, mas dependem quanto ao *fim*, que lhes foi determinado pela natureza. O grau de vida, pois, superior ao *vegetal* é o *sensitivo*.

c) Os seres intelectuais não só *executam* as próprias operações, e executam-nas em virtude de uma *forma* adquirida pela inteligência, mas também determinam a si mesmos o *fim*, e escolhem os meios para o alcançar; assim são independentes do impulso exterior quanto à *execução*, à *forma* e ao *fim*. Por isso, o mais elevado grau de vida é o *intelectual*.[1]

ARTIGO II
Princípio da vida — Alma, sua natureza e espécies

171. Princípio da vida. — *Princípio da vida*, ou *princípio vital*, é a *força*, de que o ser vivo é dotado e de que derivam as suas operações vitais.[2]

172. Divisão do princípio da vida. — O *princípio da vida* divide-se *primeiro e segundo*. — O *primeiro* é a força *substancial*, que constitui o ser vivo na sua espécie e de que, como de princípio *radical* e *remoto*,

---

1 O mais elevado grau de vida é o *intelectual*; mas só Deus o possui em toda a perfeição e plenitude. — A nossa inteligência *move-se* a si mesma e não depende de um princípio exterior, quando produz o seu ato; mas é *movida* pelo objeto externo, representado no fantasma, e pelos primeiros princípios da ciência, pelas verdades supremas, que se lhe impõem e que ela não pode deixar de aceitar. A nossa vontade *move-se* a si mesma para um fim *particular*, mas é *movida* pelo fim *universal*, que é o bem universal — a felicidade; pois a nossa vontade não é livre relativamente ao bem *universal*, mas é por ele atraída irresistivelmente. Portanto a vida intelectual do homem, ainda que imensamente superior à dos animais e à dos vegetais, não é perfeitíssima, porque não é de todo independente do princípio exterior. — Deus e só Deus, por ser a Verdade infinita e o Bem infinito, é independente de todo o princípio exterior, e possui a vida em toda a plenitude; só Deus, em que a essência e as operações se identificam com a pessoa, pode dizer: *Eu sou a vida* (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3).

2 Devemos sempre distinguir o princípio, *que* opera e que é o *suposto* (principium *quod*), e o princípio, *pelo qual* o suposto opera e que é a sua *força* ou *energia* (*principium quo*). É o *suposto* que opera, e por isso, é a ele que se atribuem as operações, segundo o adágio: *actiones sunt suppositorum;* mas o suposto para operar, precisa de uma força proporcionada. — A nossa questão não se refere ao suposto, *que* opera (pois é evidente que o ser vivo é o princípio eficiente de todas as suas operações); mas entendemos falar do princípio, *pelo qual* o suposto opera.

derivam as operações *imanentes*. O *segundo* é a força *acidental*, que emana da *substancial* e de que, como de princípio *imediato* e *próximo*, derivam as operações *imanentes*. — A que tratamos do *primeiro princípio da vida*, próprio dos seres *vivos*, como *tais*.[1]

173. Todos os seres vivos possuem um princípio de vida. — Todos os seres *vivos* são dotados de *vida*. Ora, a *vida* é um efeito, e todo o efeito exige uma causa proporcionada. Logo, todos os seres *vivos* possuem um *princípio de vida*.[2]

174. O princípio da vida é distinto da matéria.

a) O *princípio da vida* é a força, de que em última análise deriva o movimento ou a operação *imanente*. Ora, a *matéria* não pode ser a força, de que deriva o movimento ou a operação *imanente*; porque ela é *por si inerte*, indiferente para a quietação e para o movimento, e de um ser indiferente para dois termos opostos não pode provir a determinação para um deles, aliás não seria indiferente. Logo, o *princípio da vida* é distinto da *matéria*.

b) Se o *princípio da vida* fosse a *matéria*, todos os corpos deveriam viver, porque todos os corpos são compostos de matéria. Ora, é absurdo dizer que todos os corpos vivem. Logo, o *princípio da vida* é distinto da *matéria*.[3]

---

1 Essa divisão do *princípio da vida* em *primeiro* e *segundo* funda-se em que a *vida*, como dissemos, pode denotar e denota — tanto a própria *substância* ou *natureza* do ser vivo — como, embora com menos rigor, a *operação vital*. O princípio *primeiro* é o constitutivo *essencial* do ser vivo e a razão suprema da sua específica atividade; o princípio *segundo*, é o instrumento imediato, de que o ser vivo se serve para a produção das suas operações. — O princípio *primeiro* é uma força *substancial*, porque a *vida* como dissemos, é uma coisa *substancial*, o *segundo* é uma força *acidental*, porque a operação *vital* é uma coisa *acidental*. O princípio *segundo* deriva do *primeiro*; porque uma força *acidental* deve derivar de uma força *substancial*. As operações *vitais* derivam — *imediata* ou *proximamente* do princípio *segundo*, — *mediata* ou *remotamente* do princípio *primeiro*.

2 Qual é o princípio da vida, considerada no seu ínfimo grau?

As muitas e diversas soluções apresentadas podem reduzir-se a três, e são: o *materialismo*, o *espiritualismo* ou *animismo exagerado*, e o *animismo moderado*. — O *materialismo* faz derivar a vida da matéria, — o *espiritualismo exagerado*, do espírito, — o *animismo moderado*, de uma forma simples, unida com a matéria em unidade de substância.

3 É um ponto admitido por todos. Os próprios materialistas confessam que o *princípio da vida* não é a *matéria*, mas sim um *modo*, um *acidente*, uma *força* da matéria (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 1).

175. O princípio da vida é distinto da matéria organizada.[1]

a) O *princípio da vida* será distinto da matéria *organizada*, se, transformando-se esta, aquele conservaria a sua identidade. Ora, dá-se realmente tal fato. A matéria *organizada* de um ser vivo transforma-se incessantemente; todavia a sua *espécie* e *figura* permanecem idênticas. Isto demonstra que, no ser vivo, além da matéria *organizada*, que se transforma, existe um princípio fixo e imutável, de que o mesmo ser tira a *espécie* e a *figura*. Esse princípio deve ser *vital* e *distinto* da matéria *organizada*; — *vital*, porque só um princípio *vital* pode constituir um ser na *espécie* e na *figura* de ser vivo; — *distinto* da matéria *organizada* porque esta muda e aquele princípio fica. Logo, o princípio da *vida* é distinto da matéria *organizada*.[2]

---

1 Os materialistas afirmam que a matéria é princípio de vida enquanto é *organizada*. E se lhes dissermos que a estrutura e a ordem das partes não podem dar à matéria a energia vital, que ela por si não possui, respondem com uma dúplice solução, conforme consideram o organismo vivo — ou como uma *máquina*, sujeita às leis da *mecânica*, — ou como um conjunto de moléculas, animadas anteriormente pelas forças físicas e químicas. A primeira opinião foi chamada *organicismo mecânico*, ou *mecânica vital*, — a segunda, *organicismo físico-químico*, ou *química vital*. — Os sequazes da primeira opinião tentam provar que o princípio da vida é a própria matéria enquanto *organizada*, e os sequazes da segunda que aquele princípio é constituído pelas forças *físico-químicas* da matéria.

Entre os sequazes da primeira opinião encontramos *Descartes*, espiritualista exagerado em psicologia. Ensinou esse escritor que os corpos vivos são outras tantas máquinas, em que só existe o movimento *mecânico* ou *passivo*. Esse erro era a legítima conseqüência — não só das suas duas famosas definições — a *alma é o pensamento — o corpo é a extensão*, mas também da sua pretensão de explicar com estes dois elementos — *pensamento e extensão* — todos os fenômenos da natureza; porque, não podendo explicara vida *vegetativa* pelo pensamento, quis explicá-la pela *extensão*.

2 *Moleschott* reconhece que, nas transformações da matéria, o corpo conserva inalterada a sua forma e a sua composição, mas nega a existência de um *princípio de vida*, distinto da própria matéria. Eis o que ele diz: "O movimento dos elementos, as combinações, as separações, a absorção e eliminação, formam o complexo da atividade do mundo. Essa atividade chama-se *vida*, quando um corpo, não obstante as contínuas mudanças das moléculas que o constituem, mantém inalterada a forma e a composição".

Essas palavras, se provam alguma coisa, provam a necessidade de se admitir nos corpos vivos em princípio, que permanece imutável nas transformações contínuas da matéria. Não sendo assim, não pode explicar-se como o corpo, embora se mude nas suas moléculas, todavia conserve inalterada a sua forma e a sua composição. E

b) A *matéria organizada* vive — ou enquanto é *matéria* — ou enquanto é matéria *organizada*. Ora, a matéria não vive enquanto é *matéria*; aliás deixaria de ser *inerte*, e todo o corpo seria vivo. Logo, vive enquanto é *organizada*. Se a matéria vive em quanto é *organizada*, como a organização é um efeito, deve concluir-se que o mesmo princípio, que *organizou* a matéria, lhe comunicou também a vida. Ora, o princípio, que *organizou* a matéria, não foi a própria matéria, pois esta é por si passiva, indiferente para toda a essência, estrutura e forma; mais foi um princípio distinto dela. Logo, foi também esse princípio que lhe comunicou a *vida*. Logo, o *princípio da vida* é distinto da matéria *organizada*.[1]

---

esse princípio deve ser *vital*. *Burmeister* diz (*Hist. de la creat.*, p. 304): "A matéria não pode ser o elemento determinativa da forma: antes é a forma que é essencial ao organismo, e a ela está subordinada a própria base material". O mesmo dizem *Cuvier, Flourens, Cl. Bernard*, etc.

1 Em poucas palavras: a causa é distinta do seu efeito. Ora, o princípio da vida é causa da *organização* da matéria. Logo, o *princípio da vida* é distinto da matéria *organizada*, enquanto *organizada*.

Que o *princípio da vida* é causa da formação do *organismo*, é ponto confirmado não só pela razão, mas também pela experiência. Na verdade, todo o organismo de um ser vivo principia por um gérmen, que é apenas uma célula semelhante na matéria e na configuração às outras células não-germinais. Mas esse gérmen desenvolve-se, determina-se, especializa-se; principiam a aparecer os órgãos, que, aperfeiçoando-se pouco a pouco, formam um organismo simétrico e bem disposto, pertencente à espécie daqueles seres vivos, de que derivou o gérmen. Ora, essa evolução deve ter uma causa; e essa causa é uma força *plástico*, uma virtude *organogênica*, que dirige todas as outras forças, contidas no gérmen, para uma unidade de desígnio e de fim. Essa força *plástica* não pode ser uma das forças da matéria: aliás, sendo idêntica a unidade química e anatômica do gérmen de todos os seres vivos, não se podia explicar razoavelmente como é que do gérmen de um gato não pode sair um rato. Se, pois, gérmens química e anatomicamente iguais produzem organismos diferentes, devemos concluir — que a força plástica, ou *organogênica*, de que são dotados, é diversa conforme a diversidade dos seres, de que derivaram, — e que é inteiramente distinta das forças da matéria. É o que afirmam os melhores fisiologistas, entre os quais *Cl. Bernard* e *Quatrefages*.

Há, pois, no gérmen uma energia vital, que preexiste no organismo e preside à sua evolução. Reside ela no gérmen, mas não é inerente aos elementos materiais, que o constituem; porque esses elementos mudam constantemente, e a energia vital permanece. Verifica-se na formação do organismo, diz Aristóteles (*in II Physicorum*), o que verificar-se-ia se a *arte* da construção de um navio se encontrasse nos diversos materiais, que o compõem: porque, em tal caso, esses materiais tomariam espontaneamente a figura e os movimentos necessários para a formação do próprio navio. — Santo Tomás, explicando o pensamento do seu mestre, diz: "Há na semente

176. O princípio da vida é distinto das forças físicas e químicas da matéria.

a) Se o *princípio da vida* fosse apenas o resultado das forças *físicas* e *químicas* da matéria, a ciência, que classificou aquelas forças e chegou a sujeitá-las às suas sínteses e análises, teria sem dúvida formado, ou pelo menos poderia formar um ser vivo. Ora, a ciência não só não formou, mas declara-se impotente para formar a menor e a mais simples parte de um ser vivo. Logo, o *princípio da vida* não é o resultado das forças *físicas* e *químicas* da matéria, mas é distinto delas.[1]

---

uma energia plástica (*virtus formativa*), que está para com a matéria do organismo na mesma relação, em que a idéia do edifício, existente na mente do artífice, está para com os materiais de construção, salvo que a idéia do edifício é *extrínseca* aos materiais, enquanto a energia plástica é *intrínseca* ao gérmen" (*In Metaph.* III, I, 8). — O eminente naturalista *J. Müller*, quase copiando a sentença de Aristóteles e de S. Tomás, escreve: "Uma obra de arte mecânica constrói-se segundo uma idéia que o artífice tem na mente para atingir o fim, que se propôs. Na base de todo o organismo, há também uma idéia, e é segundo o plano dessa idéia, que são formados todos os órgãos em vista de um fim. Mas, se a idéia é estranha à máquina, não o é ao organismo, porquanto, reside nele, e o forma segundo uma lei determinada" (*Physiologie de l'homme*, p. 23). Concluímos com as palavras de *Milne Edwards*: "A *organização* do corpo vivo não é a *causa* do princípio vital, mas é uma *conseqüência* dessa força vital; por outras palavras, a vida é uma força organizadora da matéria ponderável" (*Lições de Fisiologia*, I, XIV, p. 265). 1 Os organicistas, pois, além de não resolverem a questão (porque, se a organização fosse a causa da vida, podia sempre perguntar-se pela causa dessa organização), fazem do efeito causa, dizendo que a organização é causa da vida, quando essa organização é uma resultado da própria vida.

O *princípio da vida* não só forma o organismo, mas, depois de o ter formado, conserva-o, repara-o nas suas perdas, cura as suas lesões, e às vezes chega a reproduzir os órgãos (Cf. *Milne Edwards*, obr. cit.). Ora, se os órgãos fossem causa da vida, não poderiam eles ter a energia de se reproduzir. — Nem, mesmo depois de produzidos, podem os órgãos operar por si mesmos; para isso precisam de uma força que os penetre e com eles e neles produza os atos respectivos.

1 Os materialistas *Berthelot, Moleschott, Büchner*, e outros, pretendem explicar os fenômenos *vitais* só pelas forças *físicas* e *químicas* da matéria. — A força do nosso argumento é reconhecida pelos mais distintos químicos. — *Milne-Edwards* escreve o seguinte: "A matéria ponderável não basta para constituir um ser vivo... No estado presente do nosso globo, a matéria ponderável, que é capaz de constituir o corpo de um ser vivo, *nunca* se *torna viva só por si, e não se conhece nenhum agente químico*, ou *físico*, que nela possa desenvolver a vida... É necessária, pois, alguma coisa que não seja a matéria sensível; e essa coisa é uma causa de modificação, um princípio de atividade, e por isso, uma *força*. É uma força que só se manifesta nos corpos *vivos*, e por

b) Leis essencialmente diversas supõem princípios de atividade essencialmente diversos; pois a *lei* indica o modo porque o agente opera, e o agente opera em conformidade com o princípio da sua atividade. Ora, as leis que governam os *seres vivos* e as que governam os seres *não-vivos* são essencialmente diversas; pois que os seres *vivos* e os *não-vivos* diferem entre si na *operação*, na *origem*, no *desenvolvimento*, na *duração*, etc. Logo, as leis que governam os seres *vivos* e as que governam os *não-vivos* supõem princípios de atividade essencialmente diversos. Mas o princípio de atividade dos seres vivos é o *princípio da vida*, e o dos seres *não-vivos* consiste nas forças *físicas* e *químicas* da matéria. Logo, o

---

conseguinte pode chamar-se *força vital*; embora essa expressão esteja presentemente desacreditada, não só perante os fisiologistas, mas também perante a maior parte dos filósofos (*Leçons de physiologie*). — *Liepig* diz: "Estamos em circunstâncias de dirigir, mudar, aumentar e anular a força ativa dos átomos dos corpos orgânicos, que essa força reúne; podemos de dois, três ou mais átomos orgânicos juntos formar átomos de ordem mais elevada e decompor estes nos simples, mas *não podemos reproduzir* pelos seus elementos nenhuma dessas composições orgânicas. *Nunca a química conseguirá fabricar* uma célula, uma fibra muscular, um nervo, em uma palavra, preparar no laboratório, uma parte de um organismo com as suas propriedades vitais" (*Cartas sobre a química*). — Do mesmo modo se exprime *Papillon* na obra: *Constitution de la matière*. — *V. Meyer*, num congresso de naturalistas e de médicos alemães (Heidelberg, 1889), declarou que a preparação artificial da mais simples célula *está fora da esfera da química* (*Revue scient.*, 22 mars 1890).

Nem, para destruir a força do argumento, se recorra aos produtos *orgânicos*, formados artificialmente pela química. É certo que a *química* chegou a formar artificialmente alguns produtos *orgânicos*. São de todos conhecidas as *sínteses* de *Berthelot*. Mas, entre aqueles produtos *orgânicos*, formados pela arte, e os produtos orgânicos, formados no organismo pelo *princípio vital*, existem diferenças essenciais. Apontaremos algumas, averiguadas por *M. Pasteur*. — 1ª) Os compostos *orgânico-artificiais* são inteiramente *simétricos*; os compostos *orgânico-naturais* são sempre *dissemelhantes*, uma parte não é *simétrica* com a outra. — 2ª) Os compostos *orgânico-artificiais* não são dotados de *poder rotatório*, como o são os compostos *orgânico-naturais*. — 3ª) Os compostos *orgânico-artificiais* são incapazes de toda e qualquer função *vital*; os compostos *orgânico-naturais* produzem operações *imanentes* ou *vitais*. — De resto, o próprio *Berthelot* escreve: "Nunca o químico pretenderá formar no seu laboratório, só com os instrumentos de que dispõe, uma folha, um fruto, um músculo, um órgão. São questões, que dependem da Fisiologia" (*Science et philosophia*, p. 50). — Se, pois, a arte não chegou, nem chegará a formar um composto *orgânico*, semelhante ao que é produzido pelo princípio *vital*, e, todavia, a arte dispõe das forças *físicas* e *químicas* da matéria, deve concluir-se que o *princípio vital* é superior a essas forças, e por isso, distinto delas.

princípio da vida é essencialmente diverso e por isso, distinto das *forças físicas* e *químicas* da matéria.[1]

c) Duas coisas são distintas uma de outra em qualquer das seguintes hipóteses: — ou quando uma pode separar-se da outra, — ou quando uma regula e domina a outra, — ou quando os efeitos de uma são superiores aos da outra. Ora, estas hipóteses verificam-se todas com relação ao *princípio da vida* e às *forças físicas* e *químicas* da matéria; porquanto, não só o *princípio da vida* pode separar-se das forças *físicas* e *químicas* da matéria, pode regulá-las e dominá-las, mas também os efeitos daquele são superiores aos destas. Logo, o *princípio da vida* é distinto das forças *físicas e químicas* da matéria.[2]

---

1 Esse argumento, tirado da diversidade, que existe entre as operações das *forças* da matéria e do *princípio da vida*, é convincente.

Nem se diga que essa diversidade pode explicar-se, concebendo o *princípio da vida* como a *resultante das forças* da matéria *diversamente* combinadas entre si. Essa opinião poderia aceitar-se, se, ao aparecimento do *princípio vital* num corpo, desaparecessem ou fossem suspensos os efeitos das forças da matéria, porque então poderíamos talvez acreditar que a nova força, que se manifesta, fosse a *resultante* das forças precedentes, como acontece na *mecânica* e na *química*. Mas não é assim. As forças físicas ficam no organismo, operam em conformidade com a sua tendência, e só demonstram que essa já não é livre, mas está subordinada a uma força superior, que a obriga a obedecer a novas leis.

2 Essa doutrina é sustentada por eminentes naturalistas, como *Milne Edwards, Burmeister, Liebig, Flourens*. — *Milne Edwards* escreve o seguinte: "Os seres vivos estão subordinados à ação das forças gerais da natureza, e ao mesmo tempo obedecem à influência da vida, que também é uma força e uma propriedade deles. *É a vida que coordena as forças físicas e químicas, para estas produzirem os fenômenos, que nos apresentam os corpos organizados*" (*Leç. sur la Physiol. et l'Anal. comparée,* etc). — *Brumeister,* (I, c.) diz: "É a força vital que domina a afinidade química". E, se se apagar essa força vital, "então, continua o naturalista, a afinidade toma de novo posse da matéria organizada, e redu-la depressa à categoria dos fenômenos vitais não é a força química, nem a eletricidade, nem o magnetismo; mas é uma força de uma espécie inteiramente diversa, e que apresenta caracteres superiores a todas as outras forças". E acrescenta estas palavras: "Um conhecimento insuficiente das forças orgânicas: eis a *única razão* que leva vários (naturalistas) a negar a existência de uma energia particular, que atua nos seres organizados, e a atribuir a formatação dos corpos vivos à eficácia das forças inorgânicas, que contudo são *opostas* à natureza dos organismos e obedecem a leis contrárias" (*Gazette genérale d'Augsbourg*, 1856, n. 24). — *Flourens*: "Não é porque as forças *físico-químicas* são ativas, que o corpo vive; antes, elas são ativas, porque o corpo vive" (*De la vie et de l'intelligence*, t. I, p. 156).

177. O princípio da vida, considerada no seu ínfimo grau, não é uma substância espiritual. — Se o princípio da vida considerada no seu ínfimo grau, fosse uma substância *espiritual*, enquanto *tal*, isto é, pela sua inteligência e vontade, devera ela ter consciência dos fenômenos vitais, próprios desse grau, como são a digestão dos alimentos, a circulação do sangue, a secreção das glândulas, etc. Ora, não tem consciência de tais fenômenos. Logo, o princípio da vida, considerada no seu ínfimo grau, não é uma substância *espiritual*.[1]

1 O *organicismo mecânico* de *Descartes* provocou uma violenta reação. Não podendo explicara a vida pela matéria organizada, nem pelas forças de que é dotada, alguns recorreram a um princípio ativo e espontâneo, e encontraram o *espírito*, como se entre o espírito e a matéria não existisse um princípio intermédio de atividade. Desse modo, se não aceitavam o conseqüente de *Descartes*, aceitavam o antecedente, isto é, a possibilidade de explicar todos os fenômenos criados por meio de dois únicos elementos — o *espírito* e a *matéria*. Por isso, ao passo que *Descartes* tinha procurado na matéria passiva e extensa o princípio da vida, considerada no seu ínfimo grau, outros quiseram procurá-lo num princípio pensante e independente da própria matéria. *Cl. Perrault* na França e *Stahl* na Alemanha foram os chefes da escola ultra-espiritualista. Examinemos as suas teorias.

a) *Perrault* diz que a alma está imediatamente unida a todas as partes do organismo e em todas produz fenômenos vitais *enquanto é espiritual*, isto é, *pela sua inteligência e vontade*. — E se nós dissemos a *Perrault* que, se assim fosse, a alma devia ter a consciência desses fenômenos que produz, ele responde e diz que a alma, ocupada em mil coisas, não pode atender a todas, e, se reflete nas mais importantes, faz as outras sem consciência, por hábito. Mas a resposta não satisfaz; porque, se tudo acontecesse, como *Perrault* pretende, nós, fazendo um esforço enérgico sobre nós mesmos, poderíamos refletir, pelo menos alguma vez, nesses fenômenos vitais, como a circulação do sangue, etc., e assim ter consciência deles: o que todavia é impossível. Devemos portanto dizer que aqueles fenômenos são efeitos — não de um movimento voluntário, eclipsado pelo hábito, — mas de um movimento inconsciente, que se realiza fora de toda a direção inteligente e voluntária. Logo, a verdadeira causa da vida, considerada no seu ínfimo grau, não é a alma espiritual, ou intelectual; e, se o é no homem, não o é *enquanto tal*, isto é, não o é pela *inteligência*, mas sem pelas faculdades inferiores, que são distintas do pensamento e que operam sem reflexão e sem consciência.

b) *Stahl*, professor na Universidade de Halle, estudou com muito empenho o organismo vivo, e, considerando a maravilhosa estrutura dos órgãos, a delicadeza das partes, a perfeição do seu mecanismo, a harmonia do conjunto, uma providência admirável, que afasta os perigos, repara as lesões, cicatriza as feridas, e tende sempre para a conservação e o desenvolvimento do ser vivo, ficou profundamente admirado e concluiu que esta obra tão extraordinária, que se chama organismo vivo, deve ser efeito de uma atividade inteligente e sapientíssima, e que esta atividade é a alma

178. O princípio da vida, considerada no seu ínfimo grau, é uma substância simples e material. — É um corolário das proposições anteriores. — É substância *simples*; porque é distinto da matéria. — É substância *material*; porque não é espiritual, mas depende da matéria nas suas operações e por isso, na sua existência.[1]

179. O princípio da vida, nos corpos vivos, identifica-se com a forma substancial. — Forma *substancial* é a perfeição, que dá o ser *substancial* ao corpo, colocando-o numa certa *espécie* e distinguindo-o dos corpos de espécie diversa. Ora, o *princípio da vida* é a perfeição, que dá aos corpos vivos o ser *substancial*, colocando—os na *espécie* de seres *vivos* e distinguindo-os dos *não-vivos*. Logo, o *princípio da vida,* nos corpos vivos, identifica-se com a *forma substancial*.[2]

---

intelectual, *enquanto tal*, isto é, enquanto opera pela inteligência e vontade. — Mas é evidente o equívoco de *Stahl*. É certo que a ordem e a harmonia, que admiramos no organismo vivo, supõem uma altíssima inteligência; mas disto não se pode concluir que essa inteligência é uma faculdade *intrínseca* do próprio organismo; aliás devíamos dizer que alguns animais, como as abelhas e as formigas, são muito mais inteligentes do que os mais célebres matemáticos e estadistas. Pelo contrário, quanto mais maravilhosas são as operações vitais, que os animais produzem, tanto mais imperiosa é a necessidade de procurar numa inteligência *extrínseca* e perfeitíssima a razão última e proporcionada daquelas operações.

1 Quando dizemos que o princípio da vida é *material*, não entendemos que ele é *matéria*, mas que está por tal forma unido com a matéria, que dela depende nas suas operações, e por isso, na sua existência. E, se o princípio da vida *vegetativa* no homem é a única alma *espiritual* ou *imaterial*, veremos que ela é princípio da vida vegetativa — não enquanto é *formalmente espiritual*, mas enquanto é *virtualmente material*. — Essa razão explica a nossa inconsciência acerca das operações vegetativas. Com efeito, essas operações não pertencem exclusivamente nem ao princípio vital, nem à matéria, mas ao *composto*. Sendo assim, como poderia o princípio vital ter consciência de operações, que lhe pertencem exclusivamente e que se não ligam de modo algum com as intelectuais? Só o composto, isto é, só o órgão animado, pode conhecer as operações da substância composta. Para a percepção das nossas sensações da vista, do ouvido, etc., fomos dotados de um órgão central, no cérebro. Destituídos de um análogo órgão central, que perceba as operações vegetativas, não podemos ter consciência delas. Mas tal consciência, além de inútil, seria prejudicial e origem de perplexidades, e tornar-nos-ia muito difícil a vida intelectual.

2 O *princípio da vida* coloca o corpo numa determinada *espécie*. Esse princípio, informando o corpo, imprime-lhe por tal modo o caráter *específico,* que o corpo, embora se renove constantemente quanto à *matéria*, todavia permanece sempre o mesmo quanto à *espécie*. A matéria, que entra a fazer parte do corpo, logo que é recebida,

180. O princípio da vida é único em cada ser vivo.

a) O *princípio da vida* identifica-se com a forma *substancial*. Ora, a forma *substancial* é *única* em cada ser composto. Logo, o princípio da vida é *único* em cada ser vivo.

b) Se em cada ser vivo existissem muitos e diversos *princípios de vida*, estes, pelo fato de não pertencer a um só princípio *primeiro* (pois cada um deles seria um princípio *primeiro* da vida), deveriam residir em muitos e diversos sujeitos. Ora, repugna que num ser vivo existam muitos e diversos sujeitos; porque então não teríamos um ser vivo, mas muitos seres vivos. Logo, o *princípio da vida é único* em cada ser vivo.

c) A *unidade do princípio de vida* em cada ser vivo deduz-se também da *unidade do organismo*, e da *ordem*, que existe nas *operações vitais*. — Deduz-se da *unidade* do organismo; pois que as partes do organismo, sendo muitas e diversas, não poderiam constituir, como constituem, um *único* organismo, se não fossem informadas por um *único* princípio. — Deduz-se da *ordem*, que existe nas *operações vitais*; porque estas, sendo várias e às vezes complicadíssimas, não poderiam concorrer como concorrem, para um único fim, que é o desenvolvimento e conservação do ser vivo, se não existisse uma *única* força superior, a que todas obedecessem. Logo, o *princípio da vida* é *único* em cada ser vivo.[1]

---

adapta-se maravilhosamente à espécie e à figura do próprio corpo, informado pelo *princípio da vida*. Essa formação e reformação contínua do organismo vivo chama-se *turbilhão vital*. S. Tomás assim descreve esse *turbilhão*: "Si consideratur caro secundum *speciem*, id est, secundum quod est *formale* in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum *materiam*, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur" (*Sum. Th.*, p. I, q. 119, a. 1, ad 2). Cfr. Dr. Chauffard (*La Vie*).

Donde se segue que o *princípio* da vida é uma *substância incomplet*a. — É *substância*. Na verdade, o *ato*, que constitui a *essência* de uma *substância* corpórea, não pode deixar de ser *substância*. De mais, se o *princípio da vida* fosse um *acidente*, a diferença entre os seres *vivos* e os *não-vivos* seria apenas *acidental*; o que é falso. — Mas é uma substância *incompleta*. Com efeito, o *princípio da vida* não constitui *toda* a essência da substância corpórea viva; mas é o elemento *formal*, que unido com o elemento *material*, constitui uma substância *completa*.

1 Não insistimos na confirmação essa tese, que é um corolário da outra, em que se provou a *unidade da forma substancial* em cada composto. No ser vivo, a *unidade* do princípio *vital* é mais manifesta, sobretudo — na *unidade* do *organismo*, porque todas as partes das *operações*, porque cada uma das células, se opera para o *bem próprio*, opera para si enquanto é *parte* e por isso, o seu fim último é o bem do *todo*.

Diz *Bouiller*: "A *unidade* da força *vital* não é por ventura exigida pela unidade da sua obra, tão delicada e complexa? Não está ela gravada, por assim dizer, na célula, que gerará um ser humano? Para coordenar tudo, para concertar tudo de antemão, em conformidade com esse plano único, cujos pormenores são infinitos, é necessário um só arquiteto, é necessária uma *força única*" (*Le prinicipe vital*, p. 70). — S. Tomás ensina que uma e mesma causa dá a uma coisa o ser e a unidade; porque a unidade é a conseqüência do ser: "Ab eodem aliquid habet esse et *unitatem*; *unum* enim consequitur ad *ens*" (*C. Gent.*, II, 58). Portanto, o princípio *vital*, que dá ao organismo o ser *vivo*, deve dar-lhe também a *unidade substancial*. Mas o princípio *vital* não poderia dar ao organismo a *unidade substancial*, se não fosse *um só*. Repetimos as palavras do *Santo*: "Unus rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis" (*Sum. Th.,* p. I, q. 76, a. 4). — Mas é necessária uma advertência. Quando atribuímos ao princípio *vital* a *unidade* da substância e das operações, não entendemos dizer que o tal princípio coordena as partes e os movimentos pela inteligência e pelo raciocínio. Não se trata de um arquiteto, que tenha calculado as dimensões do edifício, nem de um operário inteligente, que obedeça às ordens superiores. Esse princípio obedece cegamente a um impulso, gravado nele pela Causa das causas, e desenvolve por um instinto inato a série das formas sucessivas e dos movimentos vitais, coordenados pela Inteligência divina. Dotado de uma atividade essencial e específica, o princípio *vital* desenvolve, sem ter consciência disso, um plano maravilhoso, traçado por uma Sabedoria infinita.

*

Nem a essa verdade contradiz o fato — que certos pólipos de água doce, cortados em pedaços, continuam a viver isoladamente, reconstituindo cada parte cortada um indivíduo completo. Esses exemplos de *cissiparidade*, conhecidos desde a mais remota antiguidade, levaram Aristóteles a deduzir — não que a vida do todo é a *soma* das vidas particulares (como dizem alguns modernos), — mas que o *princípio vital* é *uno em ato e multíplice em potência* (*De Anima*, l, I, c. 4; l, II, c. 2. *Hist. anim.*; l, IV, c. 7). Expliquemos essa fórmula. O *princípio vital* é a *forma* do ser vivo. Essa forma é por si *simples* quanto à *essência* e quanto *à extensão*. Mas, embora seja *simples* quanto à *extensão*, a forma, que se une com a matéria e dessa depende no ser e nas operações, reveste as propriedades, que derivam radicalmente da matéria para o todo, como é a *composição*. A *forma material* torna-se *composta* por causa do *sujeito*, a que está unida, e assim pode ser divisível, não *por si*, mas *pelo todo*. — Mas, para a divisão (*acidental*) da *forma*, não basta isto. É necessário que ela se refira indiferentemente ao todo e às partes, isto é, que possa existir no todo e nas partes, de modo que tanto no todo como nas partes possa exercer a sua atividade. Portanto, se houver um composto de uma estrutura muito simples, se cada parte tiver a estrutura do todo, é claro que a forma, que se *coestende* com o composto, também com o composto e pelo composto é *divisível*. Assim, quando se *divide* em pedaços uma barra de ferro, divide-se também a forma. — O mesmo acontece com os vegetais e com os animais inferiores, cujo organismo é muito simples, enquanto cada um dos órgãos é a repetição do órgão primitivo, de que derivaram por multiplicação sucessiva. Se se divide um vegetal ou um desses animais inferiores em pedaços, divide-se também a forma. Por

181. Propriedades do princípio da vida. — Do que deixamos dito nos números anteriores vê-se que o *princípio da vida* é *simples, substancial, dotado de força espontânea, único em cada ser vivo, causa da espécie, da unidade e de toda a atividade*. — *O princípio da vida* — a) é *simples*, porque não é matéria e por isso, não é *composto*; — b) é *substancial*, porque é *substância*, embora *incompleta*; — c) é dotado de *força espontânea*; porque se assim não fosse, não poderia comunicar ao corpo a força

---

isso, devemos dizer que a forma é *uma em ato* e *multíplice em potência*. Essa *multiplicidade potencial* torna-se *atual*, depois da *divisão*. — Tal é a doutrina de Aristóteles e de S. Tomás. Escreve o Angélico: "In illis animalibus, que decisa vivunt, est *una* anima *in actu* et *multae in potentia*; per decisionem autem reducuntur *in actum multitudinis*, sicut contingit in omnibus formis, quae habent *extensionem* in materia" (*De Spirit. creat.*, a. 4, ad 19; cfr. *De Anima*, L, II, lect. 14. — O S. Doutro adverte também que essa *divisibilidade* das formas depende da *imperfeição* delas. Sendo menos perfeitas, estas formas têm poucas faculdades e não exigem um organismo muito complexo, e, divido esse de um certo modo, divide-se também a alma, a qual se torna *atualmente* multíplice" (In I *Senti.*, dist. 8, q. 5, a. 4, ad 2).

Todavia, não é lícito aplicar aos seres de organização complicada e perfeitamente diferenciados o que acontece nos seres inferiores. A observação mais superficial mostra a diferença radical, que existe entre os organismos superiores e os inferiores. Nos seres superiores não há equivalência anatômica e fisiológica entre as diferentes partes, que os constituem, como nos organismos inferiores, mas há pluralidade e diferenciação de órgãos e de funções, subordinação de todas as partes a um plano único e constante para cada espécie; a vida e as funções das partes dependem necessariamente da vida do todo. Donde se segue que o princípio vital, ou a alma, não se refere *igualmente* ao todo e às partes; e, não referindo-se a alma igualmente ao todo e às partes, estas partes, quando separadas do todo, não podem nem reconstituir o todo nem viver a vida, que viviam no todo. Por isso, os Escolásticos negam comumente a *extensão* e *divisibilidade*, embora *acidental (per accidens)*, aos animais mais perfeitos. — Mas autores, também de muito valor, sustentam o contrário, e dizem que também a alma dos animais *superiores* é *coextensa* com o composto e é *divisível* por causa dele; não só porque o mais e o menos não mudam a espécie e a alma desses animais aderem essencial e necessariamente à matéria, mas também porque certas partes cortadas dos organismos superiores, embora não reconstituam o indivíduo vivo da mesma espécie, contudo, mesmo depois de separadas do todo, podem exercer, por algumas horas, e por alguns dias, as suas operações vitais, como mostram as muitas experiências de *Paulo Bert*. — Seja, porém, qual for a conclusão relativamente à *coextensão* e *divisibilidade* da alma dos animais superiores, é certo que a *alma humana* não é *extensa* e não é *divisível*, nem *acidentalmente*. Embora presente em todas as partes do corpo, a nossa alma, por ser *espiritual*, excede imensamente a matéria; e por isso, embora seja o princípio da atualidade da quantidade, contudo não recebe dessa as partes integrantes, e é absolutamente *simples* e *indivisível* (Cf. *De natura materiae*, c. 9; *Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 8).

espontânea, pela qual esse se move a si mesmo; — d) é *único* era cada ser vivo, porque se identifica com a forma *substancial*, que é *única* em cada ser; — e) é *causa da espécie, da unidade e de toda a atividade*; porque o *princípio da vida* é, como dissemos, a *forma substancial*, e todo o ser corpóreo tira da forma *substancial* a espécie, a unidade e a atividade.[1]

182. O princípio da vida deve chamar-se alma. — Na verdade, *alma* significa um princípio de movimento ou de operação *imanente*, ou *espontânea*. Ora, o *princípio da vida* é o princípio de todos os movimentos ou operações *imanentes* dos seres vivos. Logo, o *princípio da vida* deve chamar-se *alma*. — Por isso, denominam-se *animados* os seres que possuem a *vida*, e *inanimados* os que a não possuem. — À *alma* devem atribuir-se todas as propriedades, que convêm ao *princípio da vida*.[2]

183. Definição da alma. — A *alma* pode considerar-se sob *dois* aspectos, — a) ou enquanto é *forma* do corpo organizado, — b) ou enquanto é *princípio* de *operações*.

a) Considerada sob o primeiro aspecto, a *alma* é o *ato primeiro do corpo natural e organizado, capaz de produzir movimentos ou operações imanentes*. — A *alma* — a) é *ato*, porque é uma *perfeição*, pela qual a matéria, que *podia* pertencer a muitas espécies, é *atualmente* determinada a uma espécie de seres *vivos*; — b) é ato *primeiro*, porque a *alma* é forma *substancial*, e esta

1 Sendo o *princípio vital* a forma *substancial* e *única* de cada Ser vivo, segue-se que ele é a razão adequada porque o *corpo vivo* é *corpo* e é *vivo*. Por isso, devemos excluir a opinião, que admite no *corpo vivo duas formas*: uma, pelo qual é *corpo*, e outra, pela qual é *vivo*. Porquanto, o ato, que sobrevêm a uma coisa, já constituída no seu ser *substancial*, é apenas *acidental*. Se, pois, o princípio *vital* viesse a informar um corpo, constituído no ser de *corpo*, esse princípio seria apenas um ato *acidental*, e apenas *acidental* seria a diferença entre o corpo vivo e o não-vivo. — Lembramos a teoria, relativa à jerarquia das formas *substanciais*. A superior contém *virtualmente* tudo o que está contido na inferior, e mais alguma coisa; por isso, a existência da superior torna inútil a da inferior (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 4; c. *Gent.*, II, 58; opuse. *De plur. form.*).

2 *Alma* é palavra derivada do grego "*anemos*", que significa *vento, ar*. — A *alma*, pois, significa sempre um *princípio de movimento*, e por isso, com muita razão o *princípio da vida* foi chamado *alma*. — Diz S. Tomás: "*Anima* dicitur *primum principium vitae* in his, quae *apud* nos vivunt; *animata* enim *viventia* dicimus, *res* vero *inanimatas vita carentes*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 1). De onde se vê que *alma* e *princípio da vida*, *animado* e *vivo*, não têm a mesma extensão. Ainda que toda a *alma* seja *princípio de vida*, e todo o ser *animado* seja também *vivo*, todavia nem todo o *princípio de vida* é *alma*, nem todo o ser *vivo* é *animado*. A *alma* é *princípio de vida* só para os seres corpóreos. Deus é *vivo*, mas não se diz *animado*.

é a *primeira*, que a matéria recebe; — c) do corpo *natural* e *organizado*, porque a *alma* não é ato ou forma do corpo *artificial*, nem do corpo *não-organizado*; — *capaz de produzir operações imanentes*, porque o composto de matéria e de alma, em virtude da mesma alma, *pode* produzir atos *vitais*.

b) Considerada sob o segundo aspecto, a *alma* é o *princípio, pelo qual o sujeito produz movimentos ou operações imanentes*. — A *alma* — a) é princípio *primeiro*, porque se distingue das *faculdades*, que derivam da *alma*, e dela recebem a virtude ou força de operar, e por isso, constituem o princípio *secundário* das operações; — b) *pelo qual*, o sujeito produz operações *imanentes*, porque a *alma* não é o *sujeito*, que opera, mas sim o *princípio*, *pelo qual* o sujeito opera.[1]

184. A alma é uma na substância e multíplice nas faculdades.

a) *É una na substância*. Porquanto, a *alma* não poderia dar, como efetivamente dá, ao ser vivo a *unidade de substância*, se ela não a possuísse. Logo, a alma é *una* na *substância*.

b) *É multíplice nas faculdades*. Com efeito, da *alma* derivam muitas e diversas operações, que, embora se reduzam todas ao mesmo princípio *primeiro*, todavia não podem todas reduzir-se ao mesmo princípio *secundário*. Ora, o princípio *secundário* são as *faculdades*, e estas derivam do princípio *primeiro*, que é a *alma*. Logo, a *alma* é *multíplice nas faculdades*.[2]

---

1 Essas duas definições de *alma*, compostas por Aristóteles (*De Anima*, L. II), são perfeitas, porque satisfazem a todos os requisitos necessários para uma boa definição. Na verdade, — 1º) *São compostas de gênero próximo e de diferença específica*. — Com efeito, a *primeira* definição, com as palavras "*ato primeiro do corpo natural*", indica o *gênero*, a que a *alma* está subordinada, e que é comum às *formas substanciais* dos minerais; e, com as outras "*organizado e capaz de produzir operações imanentes*", denota a *diferença específica* da *alma*, porque a distingue das *formas substanciais* dos minerais. — A *segunda* definição, com as palavras "*princípio primeiro pelo qual o sujeito produz operações*", significa o *gênero* da *alma*, o qual é comum às *formas substanciais* dos minerais; e, com a palavra "*imanentes*", denota a sua *diferença* específica. — 2º) Podem aplicar-se a *todo* o ser corpóreo vivo e *só* a ele. Por isso, convém aos vegetais, aos animais irracionais, ao homem (mas não a Deus nem às inteligências separadas). — 3º) São relativamente *claras*.

2 A *multiplicidade* das *faculdades* não é contrária à *simplicidade* da alma. Essa *simplicidade* não é uma simplicidade *absoluta*, mas é de *essência*, e por isso, só exclui a composição das partes *essenciais* e *quantitativas*. As *faculdades* são *propriedade*; e por isso, assim como, à *simplicidade essencial* da alma não se opõe a composição de *essência* e de *existência*, assim também, não se opõe a composição de *essência* e de *propriedades*.

185. A alma, quanto à essência, distingue-se realmente das suas faculdades. — A alma, quanto é *essência*, é *ato*, porque atua ou aperfeiçoa a matéria, e a coloca numa determinada espécie de seres. Ora, se a *alma*, quanto à *essência*, não se distinguisse *realmente* das suas faculdades, mas ela mesma fosse o princípio *imediato* e *próximo* das operações vitais, seguir-se-ia que, assim como é sempre em *ato* em relação à vivificação dá corpo, assim também deveria ser sempre *em ato* em relação as operações vitais: o que é falso. Logo, a alma, quanto à *essência*, distingue-se *realmente* das suas faculdades.[1]

186. Espécies da alma. — As espécies da *alma* são *três*: a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intelectual*. Na verdade, a *alma* é o *princípio primeiro da vida*. Logo, as espécies da *alma* são tantas quantos são os diferentes graus de *vida*. Ora, estes graus são *três*: *vegetativo*, *sensitivo* e *intelectual*. Logo, as espécies da *alma* são *três*: a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intelectual*. — A alma *vegetativa* e a *sensitiva* são *simples*, mas não *subsistentes*, porque dependem da matéria nas operações, e por isso, na existência; — a alma *intelectual* não só é *simples*, mas é também *subsistente*, porque é *espiritual*, não depende da matéria nas operações, e por isso, na existência.[2]

---

1 Duas coisas são *realmente* distintas, quando uma não é outra. Se a essência da alma e as suas faculdades fossem uma e mesma coisa, é claro que, assim como a essência da alma está sempre em *ato*, asam também sempre *em ato* estariam as suas faculdades. Ora, é falso que as faculdades da alma estejam sempre *em ato*. O argumento é de S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 1). — Esse assunto será tratado mais desenvolvidamente na *Antropologia*. — Só umas advertências. — 1ª) A faculdade é o princípio *próximo* e *secundário* das operações, enquanto a alma é o princípio *remoto* e *primário*. — 2ª) As faculdades não são partes *essenciais* da alma, mas partes *potenciais* e por meio delas a alma explica ou desenvolve a sua força de operar. — 3ª) As faculdades são coisas *acidentais*, enquanto são *propriedades*, que derivam *necessariamente* da essência; e por isso, embora não constituam a essência, contudo essa não pode existir nem se entender sem as faculdades. — 4ª) *Todas* as faculdades derivam da alma, como seu *princípio radical*, mas nem todas residem na alma, como no seu *sujeito*; daí a distinção das faculdades em *materiais* ou *orgânicas* e em faculdades *imateriais* ou *inorgânicas*. — 5ª) A *faculdade orgânica* é a faculdade, ou potência, que deriva da alma, mas está anexa ao órgão e, sem este, não pode operar. Todavia, como diz S. Tomás (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3), não são as faculdades que existem para os órgãos, mas são os órgãos que existem para as faculdades; e por isso, a diversidade das faculdades não deriva da diversidade dos órgãos, mas é por causa da diversidade das faculdades que a natureza instituiu a diversidade dos órgãos.

2 Muitos não querem reconhecer uma alma *vegetativa*; porque então, dizem, os vegetais seriam compostos de matéria e de espírito, como o homem.

ARTIGO III
Origem, e desenvolvimento da vida

187. Origem da vida. — A *vida* sobre a terra, não só não é eterna, mas é muito mais recente do que a produção da matéria inorgânica. Teve, pois, uma *origem*, começou.[1]

Esses escritores partem da suposição de que toda a alma é *espiritual*. Ora, essa suposição é falsa; porque somente a alma *intelectual* é espiritual. — A *alma*, em geral, significa o *princípio da vida*. Logo, onde se encontra a *vida*, aí deve encontrar-se a alma. As plantas são dotadas de vida, pois que dizemos que elas nascem e morrem; logo, possuem uma alma. A sua vida é *vegetativa*; logo, também a sua alma é *vegetativa*. Sêneca dizia (*Epist.*, 68): "Sunt quaedam, quae animam habent, nec sunt animalia: placet enim *satis et arbustis animam inesse*; ita et vivere illa et mori dicimus".

Santo Tomás, na seguinte passagem, assim fala nas diversas espécies de alma: "A diferença das almas entre si provém do maior ou menor grau de elevação do seu modo próprio de operar acima das energias da natureza material. Toda a natureza material está sujeita à alma, como a matéria e os instrumentos estão sujeitos ao artista. Ora, a alma tem operações que excedem tanto a natureza material, que nem sequer são exercidas por órgãos corpóreos: tais são as operações próprias da alma racional. — Abaixo destas, tem a alma outras operações, que são exercidas por meio dos órgãos, mas não em razão das suas qualidades materiais (*propriedades físico-químicos*); tais são as operações próprias da sensibilidade. Verdade é que, para o exercício da sensibilidade, são necessárias certas condições materiais, como um estado conveniente de temperatura, etc.; mas essas condições físicas são simplesmente necessárias para o bom estado dos órgãos; a virtude de sentir não reside nelas. — Em último lugar está a operação da alma que se exerce por meio dos órgãos e em *virtude das suas propriedades corpóreas (físico-químicas)*. Tais são as operações da vida orgânica ou da vida vegetal. A digestão e mais operações concomitantes são executadas instrumentalmente pelo calor" (*Sum. Theol.*, I, q. 78, a. 1). — É, pois, a alma, que *dirige* as forças da matéria e as subordina à perfeição do ser vivo; é ela que *vivifica* a matéria elaborada e incorporada no organismo; é ela que preside ao desenvolvimento do gérmen segundo o plano, que foi antecedentemente formado e que ela traz escrito em si mesma desde o princípio. E por quem foi escrito esse plano, senão pelo Ente Supremo, infinitamente sábio para o conceber tão perfeito e tão variado, e infinitamente poderoso para gravá-lo na alma de cada ser vivo?

1 A vida começou sobre a terra. É essa uma verdade, de que ninguém pode duvidar. As camadas geológicas, em que se encontram, em estado de fósseis, os seres organizados que por sua vez viveram sobre a terra, são como que as tábuas cronológicas da vida. Elas mostram que o homem foi precedido pelos mamíferos, pelas aves, pelos peixes, pelos moluscos, e por outros animais, — e que as espécies dos animais foram precedidas por inumeráveis espécies das plantas. Mas depois chega-se a um ponto em que não se acha vestígio algum de ser vivo. É a natureza *morta*, ou, mais propriamente, é a natureza que nunca viveu. — Tal fato encontra a explicação na

Mas de que modo começou a *vida*?

188. A vida não começou pela evolução da matéria inorgânica.[1]

a) Um ente de gênero ou espécie inferior não pode produzir um ente de gênero ou espécie superior; pois dar-se-ia um efeito sem causa proporcionada. Ora, se a vida tivesse começado pela evolução da matéria *inorgânica*, um ente de gênero e espécie inferior, como é a matéria *inorgânica*, teria produzido um ente de gênero e espécie superior, como é o ser *vivo*. Logo, a *vida* não começou pela evolução da matéria-*inorgânica*.

b) Se a *vida* tivesse começado pela evolução da matéria *inorgânica*, ela seria o resultado da *matéria*, ou das suas forças *físicas* e *químicas*. Ora, a vida não é o resultado da *matéria*, nem das suas forças *físicas* e *químicas*; pois que o *princípio* da vida é uma coisa distinta e diversa da matéria *organizada* é das suas forças *físicas* e *químicas*. Logo, a vida não começou pela evolução da matéria *inorgânica*.

c) A experiência demonstra — que todo o ser vivo deriva de outro ser vivo, que lhe comunica as feições hereditárias da espécie e de raça, e às vezes as próprias notas individuais, — e que por isso, a *geração espontânea* é inadmissível. Logo, a vida não começou pela evolução da matéria *inorgânica*.[2]

---

teoria, hoje universalmente recebida, que a terra passou por um estado de fusão. Quando o calor primitivo dava ao nosso globo a temperatura dos metais fundidos, não podia haver vida sobre a terra. É a época *azoica*. A passagem, pois, do inorgânico para o orgânico é incontestável.

Liebig escreve: "Muitos filósofos afirmam que a vida existe desde a eternidade e nunca teve princípio. A observação exata da natureza demonstrou que a terra teve em certa época uma temperatura, em que toda a vida orgânica era impossível, porque ao 78º de calor o sangue se coagula, e por isso, a vida orgânica teve princípio" (*Gazetta*, d'Augsburgo. n. 24 de 1856).

Abstemo-nos de outras citações, porque nesse ponto concordam todos os escritores, não só espiritualistas, mas também materialistas.

1 É o sistema dos sequazes do *monismo*, fundado por *Haeckel*. O monismo admite que existe *uma única* substância — a matéria, dotada de uma força de evolução indefinida. — Esse sistema é oposto ao *dualismo*, que reconhece *dois* fatores na formação dos seres orgânicos — Deus e a *matéria*.

2 *Omne vivum ex vivo; omnis cellula ex cellula*: eis dois adágios, ditados pela *razão* e pela *experiência*. Ditados pela *razão*; porque essa faculdade não pode, sem se negar

a si mesma, prescindir dos princípios de *razão suficiente* e de *causalidade*. Ditados pela *experiência*, a qual atesta que todo o ser vivo provém de um gérmen, e este deriva de outro ser vivo, e que todas as células, de que é composto o organismo, derivam de uma célula primitiva, a qual não pode absolutamente ser formada pela matéria *inorgânica*. Ouçamos um ou outro fisiologista. *Sicard* escreve: "Toda a célula deriva de uma célula preexistente. Tinha-se julgado que estes elementos pudessem aparecer no seio de uma matéria amorfa, fluida ou semifluida, chamada *blastema*, e dotada, em virtude da sua composição química, do poder de produzir outras células. Mas os trabalhos de *Remak* e de *Wirchon* têm demonstrado que tal hipótese não se baseava em nenhum fundamento sério. Estas células multiplicam-se por cissiparidade ou divisão, e essa maneira de se multiplicar encontra-se nos seres mais elevados por ex., nos pólipos, como foi averiguado, no século passado, por *Trembley* e por *Réaumur*. (*L'évolution sexuelle*, p. 38). — *Albertoni*, apesar da sua simpatia pela *geração espontânea*, faz a seguinte confissão: "Infelizmente a essa hipótese (da *geração espontânea*) são contrários muitíssimos e *uniformes experimentos*, dos quais resulta que, sem células preexistentes, não é possível formar novas células, quer se empreguem materiais inorgânicos, quer se empreguem materiais orgânicos ou corpos mortos. Baseados nestes resultados, hoje os sábios admitem *geralmente* a lei: *omnis cellula ex cellula*, a qual encontra confirmações *cada vez mais esplêndidas* nos resultados da cura antisséptica" (P. Albertoni e A. Stefani, *Manuale di fisiologia umana*, p. 9). — Mas examinemos detidamente a hipótese da *geração espontânea*.

Geração espontâneo é a origem de um ser vivo de um ser não-vivo. Costuma chamar-se também *heterogêneses*, mas com pouca exatidão; porque a heterogêneses é a origem que um ser vivo recebe de outro ser vivo de espécie diversa. É um sistema mais negativo do que positivo. Os naturalistas, não sabendo ou não podendo descobrir a origem de alguns seres vivos, atribuíram-na à *geração espontânea*. — Por isso, essa opinião é muito antiga.

À medida que as experiências se multiplicaram e as ciências naturais progrediram, a teoria da *geração espontânea* foi perdendo terreno e diminuindo de probabilidade. Nos tempos modernos, restava-lhe um único reduto; pois só se admitia com relação àqueles pequeníssimos seres vivos, que se agitam nas águas expostas à ação do ar e que o microscópio apenas descobre. Também nesse último reduto a *geração espontânea* foi vencida, e a glória dessa vitória coube a *Milne Edwards*, *Cl. Bernard*, *Payen*, *Quatrefages*, *Dumas*, e principalmente ao célebre *Pasteur*.

Digamos alguma coisa relativamente a essa discussão, que teve lugar diante da *Academia das Ciências* de Paris, e que tanto prendeu as atenções do mundo científico do meado do século passado.

A questão era saber se aqueles microscópicos seres vivos, que se agitam nas águas expostas à ação do ar, nascem por *geração espontânea*, ou de um gérmen precedente? — *Pouchet* de Rouen, seguido por *Joly* e *Musset* de Toulouse, sustentava, que o líquido, por si e sem gérmen basta para produzir aqueles seres vivos. *Pasteur*, pelo contrário, a firmava que não há vida sem gérmen, e que, transportados pelo

vento num meio húmido e quente, os gérmens se desenvolvem e produzem vegetais e animais de mínimas dimensões. Em prova disso, *Pasteur* fez umas experiências, e, tomando todas as precauções, pôde impedir todo o contato do líquido com o ar e por isso, a introdução dos gérmens, e a vida não apareceu. Depois destas experiências, o sábio *Balard*, em nome da Comissão, que tinha sido nomeada pela *Academia* e que era composta dos eminentes naturalistas *Flourens, Dumas, Brongniard* e *Milne Edwards*, deu o seguinte juízo: "As experiências de M. *Pasteur* os defensores da *heterogêneses* respondiam com experiências contrárias; mas *Pasteur* apontava sempre algum defeito, alguma lacuna nas experiências dos adversários... Os fatos, observados por *Pasteur* e contestados por *Pouchet, Joly* e *Musset*, são da mais perfeita exatidão" (Relatório lido na *Academia das Ciências*, em 20 de fev. de 1865).

Todavia os materialistas não se deram por vencidos, admitindo a *geração espontânea* com relação aos elementos primitivos e universais de todos os organismos. Estes elementos são as *moneras*, das quais as mais notáveis são o *bathybius* e o *eozoon canadense*. — A existência das *moneras*, que segundo *Haeckel*, seriam corpúsculos informes, microscópicos, nascidas no fundo do mar por *geração espontânea*, não está demonstrada nem pela razão, nem pela experiência. "É um axioma dos botânicos e dos zoologistas que as células nascem todas do protoplasma de uma célula preexistente" (Strasburger, *Phénom. de la vie*). — O *bathybius*, descoberto por *Huxley*, não era se não um *precipitado gelatinoso de sulfato de cal*, destituído de todo e qualquer sinal de vida. E nisto concordou o próprio inventor. — Como também não passava de um *composto mineral* o *eozoon canadense* (animal aurora do Canadá). — Nem os materialistas devem esperar nas futuras descobertas. Enquanto for verdade que o *menos* não pode dar o *mais*, será também verdade que o ser vivo não pode derivar, por evolução, de um ser não-vivo.

*

Do exposto resulta que a *geração espontânea* não pode admitir-se com relação aos seres vivos, nem com relação aos gérmens vitais. — É uma verdade reconhecida por distintos naturalistas. Citaremos apenas o testemunho de *Lange, Vacherot, Wirchow*.

a) *Lange*, testemunha insuspeita, diz o seguinte: "Até aqui a *geração espontânea* não tem sido demonstrada, embora se tenha trabalhado tanto para isso" (*Histoire du materialisme*, vol. II, p. 255 — Paris, 1879).

b) *Vacherot* diz: "Como pode a evolução fazer derivar da matéria seres, que têm propriedades muito diversas das da matéria? Como pode operar aqueles milagres de efeitos sem causas? A filosofia *mecânica* inventa hipóteses engenhosas, mas o mistério da vida universal não fica menos impenetrável. Aqui manifesta-se a impotência das ciências físicas e naturais, e faz-se sentir a necessidade de procurar noutra parte a solução do enigma" (*Revue de Deux-Mondes*, 15 dec. 1878).

c) *Wirchow*, embora tivesse mostrado tanto entusiasmo pela hipótese da *geração espontânea*, foi obrigado, no Congresso dos fisiologistas, celebrado em Munique no ano de 1877, a fazer esta declaração: "Apesar de todas as experiências, *nunca* se chegou a encontrar um só fato, que prove a passagem do mundo inorgânico

189. A vida começou por intervenção de Deus.

a) A *vida* é um efeito, e por isso, deve ter uma causa proporcionada. Esta causa proporcionada deve ser um ente *vivo*, porque só quem é dotado de uma perfeição pode comunicá-la a outros. Esse ente *vivo* — ou é necessário, — ou é contingente. — Se é *necessário*, é Deus; e está provado que a *vida* começou por intervenção de Deus. — Se é *contingente*, foi produzido por outro, e esse ainda por outro, até chegarmos a encontrar o ser vivo necessário, que é Deus; pois que, se não existisse o ente *vivo* necessário, não poderia existir nenhum ente *vivo* contingente. Logo, a *vida* começou por intervenção de Deus.

b) A *vida* podia começar sobre a terra — ou pela evolução da matéria *inorgânica*, — ou por intervenção de Deus. A *disjunção* é completa. Ora, não começou pela evolução da matéria *inorgânica*. Logo, começou por intervenção de Deus.[1]

---

para o mundo orgânico. *Toda a esperança de ver nascer a vida unicamente das forças químicas e físicas desapareceu*". E acrescenta: "Não se conhece *um só fato positivo*, que confirme a transformação da massa inorgânica em massa orgânica. *Não temos prova alguma*: ninguém viu uma produção espontânea de matéria orgânica: *não a rejeitam os teólogos, mas os sábios*... É forçoso escolher entre a *geração espontânea* e a *criação*, e para, falarmos com franqueza, *nós, os doutos* (materialistas), teríamos tido um pouco de preferência pela geração espontânea. Ah! Se tivéssemos podido arranjar uma demonstração! Mas julgo que deveremos esperar ainda muito tempo; com o *bathybius desapareceu para sempre a esperança de uma demonstração*" (*Revue scient.*, 8 dec. 1877).

Do mesmo modo pensam, *Cl. Bernard, Wagner, J. Müller, Cuvier, Spallanzani, Ehrenberg, Schamann. Schulze, Unger, Fechner, Darwin.*

1 Não se pode sair desta disjuntiva: ou a intervenção de uma causa superior à natureza, ou a *geração espontânea*. — Nisto concordam, entre outros, *Haeckel, Ferrière*, que, para excluir a intervenção de Deus, recorrem à *heterogêneses*. — A vida começou, quando Deus *direta* e *imediatamente* produziu o princípio vital, a alma. Mas Deus não produziu todas as almas do mesmo modo. Se é vegetativa ou sensitiva, a alma foi tirada da *potência* da matéria; se é intelectual, foi tirada do *nada*. — Sejamos mais explícitos relativamente à produção dos seres vivos *vegetativos* e *sensitivos*, feita pela ação *direta* e *imediata* de Deus. A terra, as águas e os outros elementos, que já existiam, podiam preparar, com o seu concurso, e dispor todas as condições, que tornassem possível a vida; mas, *por si*, não a podiam produzir. Foi necessário que o ato da vontade divina, traduzido por uma ordem, elevasse a matéria a produzir efeitos superiores às suas forças, — os seres *vivos*, vegetais ou animais. — Produzidos os primeiros seres vivos, estes, pela virtude recebida de Deus, produzem outros seres semelhantes, sem uma ulterior intervenção especial e direta de Deus.

190. Desenvolvimento da vida. — A *vida*, sobre a terra, desenvolveu-se em três diversos graus: o *vegetal*, o *animal*, e o *intelectual*; e o mesmo grau, excetuado o *intelectual*, desenvolveu-se em várias *espécies*.[1]

E por qual modo se desenvolveu a *vida*?

191. A vida não se desenvolveu em diversos graus pela evolução do grau inferior no superior.[2]

a) Se a *vida* se tivesse desenvolvido em diversos graus pela *evolução* do grau inferior no superior, — o ser *insensitivo*, como é o vegetal, teria produzido o ser *sensitivo*, como é o animal, — e o ser *irracional*, como é o animal, teria produzido o ser *racional*, como é o homem. Ora, repugna que um ser transmitia a outro uma perfeição, que ele não possui. Logo, a *vida* não se desenvolveu em diversos graus pela evolução do grau inferior no superior.[3]

---

1 As descobertas geológicas, como dissemos, demonstram que a vida sobre a terra se desenvolveu pouco a pouco, aparecendo os vegetais, os animais irracionais, e finalmente o homem, — a coroa e o rei da criação.

Também é certo que o mesmo grau de vida, *excetuado o intelectual*, se desenvolveu em várias espécies, Dissemos — *excetuado o intelectual*; porque este, sobre a terra, só constitui a *espécie humana*, que é *única*, não se desenvolvendo em outras espécies, mas só em *variedades* e *raças*.

Alguns evolucionistas, considerando o *homem*, não como um reino particular e distinto dos outros reinos, mas como uma espécie do reino *animal*, julgam que o grau de vida *intelectual* é apenas uma das espécies do grau de vida *sensitiva*. — Adiante demonstramos a falsidade dessa opinião.

2 Os *monistas*, sequazes da evolução universal, admitem que a matéria eterna — única substância existente — se desenvolveu por virtude intrínseca, e de mineral se tornou vegetal, de vegetal animal, e de animal, homem.

3 Para se compreender a força do argumento, devemos ponderar que a diferença, que existe entre os diversos graus de vida, não é *acidental*, mas *substancial*; não é uma diferença que consiste na maior ou menor participação da mesma propriedade, mas é uma diferença que consiste em que um ser possui uma propriedade vital, de que um outro é *completamente* destituído. Assim o animal distingue-se do vegetal, não enquanto aquele participa da sensibilidade mais perfeitamente do que este, mas enquanto o animal é dotado de sensibilidade, que o vegetal não possui de nenhum modo. O homem distingue-se do animal, porque este é absolutamente destituído da *razão*, que o homem tem. — Sendo assim, poderá por ventura o grau superior de vida derivar do inferior, a sensibilidade da insensibilidade, a razão da ausência de toda a razão? O bom senso responde que não.

b) Se a *vida* se tivesse desenvolvido em diversos graus pela evolução do grau inferior no superior, os organismos dos vegetais, dos animais e do homem, no momento de se transformar uns nos outros, haviam de se confundir e não teriam caracteres próprios e definidos. Ora, os organismos dos vegetais, dos animais e do homem, nas idades geológicas como na atual, tiveram sempre caracteres próprios e definidos, pelos quais uns se distinguiram dos outros. Logo, a *vida* não se desenvolveu em diversos graus pela evolução do grau inferior no superior.[1]

192. A vida desenvolveu-se em diversos graus por intervenção de Deus.

a) A vida só podia desenvolver-se em diversos graus por intervenção da causa, que em si contém, de um modo eminente, aqueles graus; pois a causa deve ter o que dá. Ora, a causa, que em si contém, de um modo eminente, todos os graus de vida, que se encontram nos seres criados, é Deus. Logo, a *vida* desenvolveu-se em diversos graus por intervenção de Deus.

b) A vida desenvolveu-se em diversos, graus — ou pela evolução do grau inferior no superior, — ou por intervenção de Deus. Ora, não se desenvolveu por evolução do grau inferior no superior. Logo, desenvolveu-se por intervenção de Deus.[2]

---

1 *Haeckel* opina que entre os vegetais e os animais existe um reino intermédio, constituído pelos *protistas*, que são seres vivos destituídos de caracteres próprios e, definidos e que por isso, se podem classificar entre os animais ou entre os vegetais. — A opinião de *Haeckel* não só é contrária à razão, mas também à experiência. Hoje está averiguado que era muitos *protistas* se encontram os caracteres próprios dos animais, e em muitos outros os caracteres próprios dos vegetais. E se nalguns *protistas* os caracteres não se distinguem tanto, quanto basta para uma classificação, isto não demonstra que aqueles caracteres faltam, mas só que escapam ao alcance dos mais poderosos microscópios. — A teoria, que considera o homem como a evolução de uma espécie superior do reino animal, será exposta e refutada na *Antropologia*.

2 Alguns escritores dizem que a teoria, que admite a intervenção divina na origem e no desenvolvimento da vida, é *anticientífica*. — Estes escritores erram. Uma teoria é anticientífica, quando é contrária à razão ou à experiência. Ora, a teoria, que admite a intervenção divina na origem e no desenvolvimento da vida, é a *única*, que não é contrária à razão nem à experiência, e por isso, não é *anticientífica*. — O recurso a Causa Primeira, como diz *Faye*, seria anticientífico, se um efeito pudesse explicar-se pela força das causas segundas. Mas, quando aquele efeito excede a força das causas segundas, e, todavia, existe, devemos recorrera à Causa Primeira; pois todo o efeito exige uma causa proporcionada.

193. A vida não se desenvolveu nas diversas espécies do mesmo grau pela evolução da espécie inferior na superior.[1]

1 Para a inteligência do texto, apresentamos as definições de *espécie*, de *variedade* e de *raça*. — *Espécie* é uma coleção ou sucessão de indivíduos, que participam da mesma natureza, e são dotados de ilimitada fecundidade para produzir outros indivíduos semelhantes. — Alguns naturalistas como *Linneu, De Jussieu, Candolle, Cuvier, Blainville, Müller, Quatrefages*, etc., apresentam outras definições, que, embora difiram nalguns pontos acidentais, concordam todas em que a *espécie* consiste na *semelhança da forma* e na *fecundidade ilimitada*. — *Variedade* é um indivíduo ou uma coleção de indivíduos, que, por causa de caracteres particulares acidentais, se distingue dos outros representantes da *mesma espécie*. — *Raça* é uma coleção de indivíduos, que pertencera à *mesma espécie*, e que transmitem, por meio da geração, os caracteres de uma *variedade* primitiva. — É, pois, evidente que a *variedade* e a *raça* não constituem novas espécies, mas estão contidas na mesma *espécie*. — A *espécie* distingue-se da *vaidade* e da *raça*; pois espécies diferentes nunca se cruzam *espontaneamente*, e, quando se cruzam pelo cuidado do homem, os seus descendentes nunca se *perpetuam* por ulteriores gerações; — ao passo que, quando as diferentes *variedades* ou *raças* da mesma espécie se cruzam, os seus descendentes são indefinidamente fecundos. — Por isso, se dois grupos de seres vivos se cruzarem e os seus descendentes se perpetuarem, não devemos dizer que são duas *espécies* diferentes, mas que são duas *raças* da mesma espécie. — Essa doutrina é admitida pelos mais distintos naturalistas, e está baseada sobre inúmeras experiências (Quatrefages, *L'espéce humaine*, liv. 1º).

Qual é a origem das *espécies*?

O *transformismo* ensina que todas as espécies dos organizados resultam da lenta evolução de uma espécie inferior na superior. — Essa teoria, cujos vestígios se encontram nos livros *de Maillet (Telliamed), de Robinet (De la nature)*, foi reduzida a sistema por *Lamarck* e principalmente por *Calos Darwin*. — Os principais defensores do *transformismo* são *Lyell, Huxley, Büchner, Haekel, Vogt, Moleschott, Perrier, Broca, Mortillet, Hovelacque*. — Os principais adversários são — entre os *Zoologistas, Quatrefages (L'espèce humaine), Milne Edwards (Rapport sur les progrês recentes de la zoologie en France), Agassiz (De l'espèce), Faire (La variabilité des espèces et ses limites* etc.), — entre os *Botânicos, Candolle (Géogr.botanique), Godron (De l'espèce* etc.) — entre os *Geólogos* e *Paleontologistas, d'Archiac (Cours de Poléontologie stratigraphique), Hébert (Moniteur universal,* mars 1868*); Barrando (Trilobites)*. — Damos um resumo dos sistemas de *Lamarck* e de *Darwin*.

a) O sistema de *Lamarck* é o seguinte: "Deus no princípio das coisas não criou as espécies, mas a natureza e a matéria. Em seguida, a natureza formou, em virtude da força de atração, umas massas mucilaginosas, e, afastando delas, por meio da repulsão os átomos elementares, as transformou em tecidos celulares muito delicados. Os tecidos, começando a respirar e absorver os líquidos e os gazes, tiveram uma vida elementar. Estes primeiros viventes, formados assim por *geração espontânea*, foram os *proto-organismos*, que, mediante um sucessivo desenvolvimento, não só produziram as plantas e os animais, mas também o homem. — A causa do desenvolvimento é o

estímulo. Um ser, colocado em novas necessidades, experimenta novos estímulos. Não podendo satisfazer aos estímulos, por falta do órgão relativo, faz tantos e tão grandes esforços, que finalmente aparece o órgão desejado. O órgão, transmitido de geração em geração, torna-se cada vez mais perfeito e determinado, até que enfim chega a produzir uma profunda dissemelhança entre os descendentes e os antepassados, e estes e aqueles constituem *espécies* distintas. Tal é a origem das *espécies*.

b) O sistema de *Darwin*, é o seguinte: "Não pode admitir-se que todas as espécies foram criadas, umas independentemente das outras, no princípio das coisas. Todas as espécies das plantas derivaram de três ou quatro *tipos originários*, como de igual número de *tipos* nasceram todos os animais. Devemos, pois, concluir que os *tipos originários* sofreram inumeráveis transformações, para produzir a prodigiosa multidão das espécies nos reinos vegetal e animal. — A causa destas transformações — não é o conjunto das condições externas da vida: o ar, o calor, a comida, etc., porque estas influencias externas nunca poderão causar profundas modificações na forma, no organismo e na substância do vivente, — mas é a *seleção natural*.

Para compreendermos o que é a *seleção natural*, é necessário compreender o que é a *seleção artificial*; porque a segunda é mais conhecida do que a primeira, e entre uma e outra existe uma certa semelhança. *Seleção artificial* é o poder, que tem o homem, de escolher uma variedade para melhorá-la e transformá-la em raça. O homem, estudando os seres vivos, reconhece, dentro dos limites de uma espécie, inumeráveis variedades; e, dotado como é de *poder seletivo*, escolhe as variedades, que lhe parecem mais úteis ou mais agradáveis, e delas afasta todas as causas contrárias e perniciosas, procurando cercá-las de todas as condições, ainda as mais vantajosas e favoráveis. Dessa maneira, aquelas formas, incertas e indeterminadas no princípio, tornam-se nas sucessivas gerações cada vez mais certas e determinadas, e por esse modo darão lugar a muitas raças, derivadas de uma e mesma espécie. — Se o homem tem o poder *seletivo*, também a natureza deve tê-lo. Mas o poder seletivo da natureza é superior ao do homem; e por isso, ela produzirá de uma espécie não só muitas *raças*, mas também *novas espécies*.

Essa *seleção natural* supõe a *luta pela existência*. A *luta pela existência* é um fato averiguado, certíssimo. Os viventes nunca encontram descanso ou repouso, lutam sempre contra os seres da mesma ou diversa espécie, contra as condições físicas da vida, contra mil perigos, e lutam todos — desde o leão até à avezinha, desde o homem até à flor, e lutam pela melhor de todas as causas — pela existência. Essa luta incessante e terrível é a conseqüência da prodigiosa multiplicação dos viventes, que, segundo os cálculos do economista *Malthus*, aumentam em progressão geométrica, por forma que a terra não seria suficiente para contê-los todos. O resultado da luta é a conservação dos viventes mais fortes e robustos, e a morte dos organismos mais fracos e imperfeitos. — A natureza, pois, escolhe, por meio do seu *poder seletivo*, aqueles felizes, que, na *luta pela existência*, sobreviveram aos fracos vencidos, e, com o máximo vagar mas com suma diligencia, acumula sobre eles tudo quanto lhes possa ser vantajoso, afastando todas as ocasiões de dano. — Assim os viventes adquirem perfeições, que antes não possuíam. Estas perfeições, transmitidas de geração em geração, tornar-se-ão cada vez mais sensíveis, e depois de muitos séculos causarão

a) Prova-se pela *razão*;

a) Uma espécie inferior, se pudesse transformar-se numa superior, deveria ter uma tendência para essa transformação; aliás teríamos um efeito sem causa suficiente. Mas tal tendência é impossível. Porquanto, uma espécie, que tendesse para transformar-se numa superior, tenderia para a própria destruição; visto que uma essência, transformando-se numa superior, deveria receber um novo elemento, e assim, deixando de ser o que era, seria a causa da sua destruição. Ora, nenhum ser tende para a sua destruição, mas todos desejam naturalmente a própria conservação. Logo, as espécies não podem transformar-se umas noutras, mas são fixas e imutáveis.

b) Uma espécie inferior, embora tivesse a tendência para se transformar numa superior, todavia nunca poderia realizá-la. Porquanto, na transformação, adquiriria um novo elemento, daria a si mesma uma perfeição que não possuía, e desse modo, o efeito excederia a causa: o que é absurdo. Logo, as espécies não podem transformar-se, mas são fixas e imutáveis.

b) Prova-se pela *experiência.*

a) Se as espécies tivessem sido sujeitas à transformação, as mais antigas deveriam apresentar formas e organismos diversos das formas e dos organismos das espécies atualmente existentes. Ora, a experiência demonstra que as mais remotas espécies, que se puderam encontrar, apresentam a mesma forma, têm o mesmo organismo das espécies presentes. Logo, as espécies não estão sujeitas a evoluções, mas são fixas e imutáveis.[1]

---

modificações tão profundas no vivente, que esse diferirá *substancialmente* do tipo originário e constituirá uma nova espécie; porque uma variedade determinada é uma espécie nascente.

Está, pois, explicada a maneira porque de um e mesmo tipo originário puderam derivar muitas e diversas *espécies.* Tudo é obra da *seleção natural*, auxiliada e regulada pelas leis das *divergências*, pela *adaptação ao meio*, pelo *exercício das faculdades.* Presetemente as espécies não se transformam; obsta a isso a *lei da permanência.* — Tal é o sistema de *Darwin.*

Todos os argumentos, com que refutamos os *monistas* e os *transformistas*, são muito semelhantes entre si, porque todos estão baseados no *princípio da causalidade* e nos *fatos experimentais.* Nem admira. É aquele princípio e são aqueles fatos, que os *evolucionistas* contradizem.

1 Pelas descobertas da paleontologia, podemos conhecer muitas espécies de plantas e de animais, não só da época *quaternária* e da *terciária*, mas também da

b) Demais, a experiência convence-nos de que os seres vivos de uma espécie só provêm de outros seres da mesma espécie. Se às vezes do cruzamento de duas espécies diversas derivam seres *hybridos*, estes não constituem uma nova espécie, porque ou são estéreis, ou depois de algumas gerações voltam aos seus tipos primitivos, e o caráter da espécie é a fecundidade contínua ou indefinida. Ora, isto demonstra que as espécies não derivam umas das outras, mas que são fixas e imutáveis.[1]

c) Finalmente, uma espécie inferior, se se fosse transformada numa superior, deveria ter passado por inúmeras formas intermédias, que seriam os anéis de conjunção entre uma e outra, e que por isso, deveriam encontrar-se — ou no estado de seres vivos sobre a terra, — ou

---

secundária e da *primária*, e está averiguado que muitas chegaram até nós sem ter sofrido a mais leve metamorfose, outras apenas sofreram variações acidentais e temporárias, e muitas, longe de se transformar, pereceram. — Entre tantos exemplos, *Ouatrefages* cita as descobertas feitas nos túmulos do Egito. Naqueles túmulos, que pelo menos remontara a uma antiguidade de cinco ou seis mil anos, concontraram-se esqueletos de cães, de gatos, de bois, de macacos, e de outros animais. Profundos naturalistas, entre os quais *Cuvier* e o próprio *Lamarck*, examinaram atentamente aqueles animais, e, comparando-os com os que vivem em nossos dias, acharam-nos semelhantes e idênticos no tipo, na forma e no organismo. E, todavia, sendo, como dizem os darwinistas, a transformação muito lenta mas contínua, em cinco ou seis mil anãos devia introduzir-se nas espécies ao menos uma leve modificação. — O célebre geólogo *Goss* encontrou, nas rochas *devonianas*, insetos perfeitamente iguais aos da nossa época. — Podemos com o insuspeito *Contejean* desafiar os darwinistas "a mostrar-nos um único exemplo, uma série qualquer de tipos fósseis, em que possamos seguir passo a passo, de idade em idade, as metamorfoses, que nos guiem de uma para outra espécie" (*Revue scientifique*, 1881).

A imutabilidade e fixidez das espécies foi demonstrada por *Van Beneden* (*Revue générale*, nov. 1871) com relação à época *quaternária*, — por *Agassis* (*De l'espèce*, p. 80), *Ponchet* (*Revue des deux mondes*, 1 fév. 1870) e *Saporta* (*Revue des deux mondes*, 1 oct. 1869) com relação às épocas *terciária* e *secundária*, — por *Grand Eury* (*Flóre carbonifère*, p. 483) e *Barrande* (*Revue générale de Bruxelles*, nov. 1871) com relação à época *primaria*.

1 *Haeckel* e *Broca* apontam o exemplo dos *leporidos*, que teriam sido fecundos por muitas gerações; mas hoje está averiguado que estes, como os *híbridos*, voltam, depois de algumas gerações e a despeito de todos os cuidados do homem, aos seus tipos originários. — Se algum *híbrido* foi indefinidamente fecundo, não era propriamente *híbrido*, porque não procedia de duas espécies diversas, mas sim de duas raças da mesma espécie. — O mesmo *Contejean* escreve: "Os exemplos, citados pelos transformistas, são interessantes sob o ponto de vista da formação das raças, mas não deixam perceber, nem de longe, a possibilidade da evolução de uma espécie na outra" (*Géologie et paléontologie*, Paris, 1874, p. 166).

no estado de fósseis em qualquer camada geológica. Ora, as formas intermédias não se encontram — nem sobre a terra, — nem nas camadas geológicas. Logo, nunca existiram. Se as formas intermédias nunca existiram, devemos concluir que as espécies não se transformaram, umas nas outras, mas que são fixas e imutáveis.[1]

---

1 *Darwin* diz que as *formas intermédias* já não vivem; porque, sendo fracas e imperfeitas, pereceram todas na *luta pela existência*. — Mas, se as *formas intermédias* pereceram na *luta pela existência*, deveriam encontrar-se, em estado de fósseis, em qualquer camada geológica. Ora, a paleontologia não chegou a descobrir uma só destas formas intermédias.

Darwin não só concorda em que a paleontologia não chegou a descobrir nenhuma das formas intermédias, mas confessa que "a descoberta das formas intermédias, em estado de fósseis, *é coisa da última improbabilidade*". Notemos a contradição de Darwin. Ele protesta mil vezes que só ensina o que lhe mostram os fatos, e agora diz que as formas intermédias não só não se descobriram, mas talvez nunca se descobrirão. E, se nunca se descobriram, nem talvez se descobrirão, como podia Darwin afirmar a existência dela, como se as tivesse visto com os seus olhos? As formas intermédias não se descobriram e nunca se descobrirão, porque nunca existiram.

Façamos a crítica dos sistemas de *Lamarck* e de *Darwin*.

a) O sistema de *Lamarck* não pode aceitar-se pelas seguintes razões: — 1ª. É falso que um ser vivo e orgânico derive, por *geração espontânea*, da matéria bruta e inorgânica. A vida, como dissemos, consiste num movimento *imanente*, que tem princípio e termo no mesmo sujeito; e por isso, não pode provir da matéria, que é por si mesma inerte, indiferente para a quietação e para o movimento. *Nemo dat quod non habet*. — 2ª. É falso que os estímulos, provocados pelas necessidades, produzam os órgãos. Os estímulos não formam o órgão, mas supõem-no já formado. Porque desejamos ver? Porque temos olhos. Porque não sentimos estímulos para voar? Porque não temos asas. — *Lamarck* cita, entre muitos exemplos, os do caracol e da girafa. Diz que o caracol, sentindo a necessidade de apalpar os corpos com a parte anterior da cabeça fez muitos esforços, e nasceram os tentáculos, — que a girafa, não encontrando os alimentos na árida terra da África, fez esforços para chegar aos ramos das arvores, e daí resultou o pescoço desmedidamente alongado. Só desejaríamos que *Lamarck* nos dissesse onde se encontraram caracóis sem tentáculos, e girafas com pescoço curto. — Na falta de razões sérias tiradas dos fatos, o naturalista francês recorre aos argumentos de imaginação. "*Imagino*, diz ele, que o caracol sinta a necessidade de apalpar os corpos... *Imagino* que as afluências repetidas estenderão os nervos... *Deve seguir-se* que nasceram dois ou quatro tentáculos... *O mesmo aconteceu sem dúvida a todas as raças dos gasterópodes*" (*Filosofia zoológica*). É admirável essa lógica, que do ideal passa para o real, e de uma premissa singular deduz uma conclusão universal!... *Imagino*... *Deve seguir-se*... Ah! Se a realidade das coisas correspondesse sempre à nossa imaginação, onde iria parar o mundo?

b) Agora examinemos o sistema da *Darwin*. Não podemos fazer uma análise minuciosa de todas as passagens da teoria darwiniana, nem criticar todas as leis,

a que estaria sujeita a evolução das espécies. Não falamos — da *luta pela existência*, que é uma inaceitável invenção do escritor inglês, porque a natureza não destrói os viventes pelo fatos destes se multiplicarem e propagarem rapidamente, mas, pelo contrário, os multiplica e propaga pelo fato deles sofrerem contínuas perdas, — nem da lei das *divergências*, que é uma falsidade, porque os organismos, longe de se desviar *naturalmente* do tipo primitivo, como pretende Darwin, conservam uma contínua tendência para voltar ao tipo específico, se por ventura dele se têm afastado, — nem da *adaptação ao meio*, que é insuficiente para produzir a transformação das espécies, porque o *meio*, se pode *desenvolver* aptidões já *existentes*, não as pode *produzir* quando não existentes, — nem do *exercício* das faculdades, que também desenvolve, mas não produz as mesmas faculdades.

Examinemos, porém, brevemente a principal causa das evoluções, que é a *seleção natural*, e uma ou outra incoerência do sistema de Darwin.

a) Existirá no mundo a *seleção natural*, ou o poder de mudar substancialmente os seres vivos, transformando-os em novas espécies? — O único argumento, que *Darwin* aduz em defesa da sua opinião, é este: "O poder da natureza é muito superior ao poder do homem. Ora, o homem pode produzir de uma só espécie muitas raças. Logo, a natureza produzirá de uma espécie não só novas raças, mas também novas espécies".

Antes de tudo, não é, princípio absolutamente verdadeiro que o poder da natureza seja sempre muito superior ao do homem. A natureza pode formar as cores, mas não pintar; levantar os montes, mas não abrir o *túnel* do Mont-Cenis; e, no caso sujeito, nunca a natureza chegou a formar tantas variedades de plantas e de animais, quantas o homem tem podido formar. — Mas, ainda que o poder da natureza fosse muito superior ao do homem, não se seguiria que pudessem fazer tudo. Há coisas que repugnam às leis físicas, e que a natureza não pode fazer sem se contradizer a si mesma. E uma destas coisas, que a natureza não pode fazer, é a transformação das espécies. A experiência manifesta, diz *Frédault*, que duas leis constantes regulam as mudanças naturais ou artificiais de cada espécie: uma permite que a espécie difira acidentalmente nos seus sujeitos; outra exige que a unidade do tipo específico não seja substancialmente alterada nos indivíduos da espécie (*Traité d'Anthropologie Physiologique et Philosophique*, p. 66). — "Podemos conceber, observa um grande naturalista, que os seres vivos, depois de muitas gerações, modifiquem a sua *grandeza*, a *cor*, ou uma outra propriedade acidental; mas daí não podemos concluir que milhares de gerações poderão mudar as barbatanas em pulmões, produzir uma asa, criar um olho, ou mudar um ovíparo em vivíparo" (Pictet, *Bibliothéque universelle de Génève*, t. VII, n. 27, mars 1860).

Respondem os darwinistas: se a natureza pode introduzir no ser vivo perfeições acidentais, também pode introduzir uma perfeição substancial; visto que uma perfeição substancial é apenas a coleção de muitas perfeições acidentais. — Concordamos em que a natureza possa introduzir no ser vivo muitas perfeições acidentais; mas é absurdo dizer que uma perfeição substancial seja apenas a coleção de muitas perfeições acidentais.

Suponhamos, porém, que não repugna à natureza o *poder seletivo* de aperfeiçoar substancialmente um ser vivo e transformá-lo numa espécie superior; deveríamos

daí concluir que ela o tem? Não; porque da possibilidade de uma coisa não podemos concluir a sua existência. Se esse poder seletivo realmente existisse, deveríamos conhecê-lo em si mesmo, ou nos seus efeitos. Ora, não podemos conhecê-lo em si mesmo, porque ensina Darwin que o *poder seletivo*, operando insensivelmente, escapa à nossa experiência. Nem podemos conhecê-lo nos seus efeitos, que deveriam ser as lentas transformações das espécies; porque nunca se pôde surpreender uma espécie numa forma intermédia no seu caminho para a espécie superior.

b) Darwin ensina que as espécies que perecem na *luta pela existência*, são as mais fracas e imperfeitas. Ora, isto é falso. As espécies, que perecem, não são sempre as mais fracas e imperfeitas; mas muitas vezes são as mais fortes e perfeitas. Assim os *trilobites*, crustáceos de estrutura assaz complicada, cederam o lugar a animais menos perfeitos; porquanto, a paleontologia mostra que os *trilobites* no período *siluriano* abundavam no mar, no período *devoniano* eram mais raros, até que no *carbonífero* tinham um só gênero, e no *permiano* uma só espécie. O mesmo aconteceu com relação a outros animais (Cf. Barrande, *Trilobites*).

c) Se as espécies se transformassem umas noutras, nenhuma podia sobreviver à *luta pela existência.* Na verdade, uma espécie, que se transformasse noutra, deveria perder ura órgão de que é dotada, para adquirir um outro órgão da espécie superior: de modo que, no momento da transição, aquele órgão não seria capaz de produzir nem as operações próprias da espécie inferior, nem as que são próprias da espécie superior. Assim, se um animal pudesse mudar as barbatanas em asas, aquelas barbatanas, no momento da transição, não poderiam nem nadar nem voar. Sendo assim, o animal ficaria impotente para se defender, e deveria perecer na *luta pela existência* (Cf. Bianconi, *Carta a Darwin*).

d) O escritor inglês diz que a transformação das espécies é uma lei geral da natureza, mas que essa lei está agora ab-rogada, sendo substituída pela *lei da permanência*, pela qual as espécies são fixas e imutáveis. — Essa dificuldade contém *uma contradição*. Darwin, como todos os materialistas, sustenta que as leis físicas *são eternas, necessárias, fatais, imutáveis*, e depois diz que uma *lei geral da natureza* foi *ab-rogada*, para dar lugar a uma outra. — Demais, a *ab-rogação* de uma lei *geral* da natureza é um *milagre*, e os darwinistas sustentam que o milagre é impossível.

Tinha, pois, razão *Agassiz*, quando escrevia: "Não se faz injuria à idéia darwiniana, afirmando que é uma concepção *a priori*, e negando que é a legítima conseqüência das ciências modernas" (*Das espécies e das classes da zoologia*). — Não, não se faz injúria a Darwin, dizendo que o seu sistema é uma concepção *a priori* e que errou na apreciação dos fatos; é o próprio Darwin quem o confessa na última edição do livro: *A origem do homem.*

*

Examinemos agora os cinco principais argumentos dos transformistas.

a) O primeiro argumento, apresentado por *Haeckel*, diz assim: o embrião de um animal superior, nas fases da sua evolução, percorre a série de todas as formas dos animais inferiores. Isto demonstra que as espécies inferiores são diferentes

pausas do mesmo embrião, e que por isso, as espécies são formadas pela evolução da espécie inferior na superior. — Negamos que o embrião de um animal superior, nas fases da sua evolução, percorra a série de todas as formas dos animais interiores. Cada espécie é dotada de caracteres tão próprios e definidos, que mostram ser ela o fim último, para o qual tendem as evoluções do embrião. Tal é o pensamento de Von Baër (*Etudes*), de M. Edwards (*Leçons sur la Physiol. el l'Anat. comparée*), — de Pernier (*La Physiol, avant Darwin*), Cl. Bernard (*Sur le progrés de la Physiol, en France*), Blanchard (*L'origine des êtrês*).

b) O segundo argumento é de *Darwin*, que diz: está provado que na estrutura orgânica das várias classes e famílias de animais existe uma unidade de plano ou de composição. Ora, essa unidade é sinal de que todas as espécies têm a mesma origem. — Não negamos o fato da unidade de plano ou de composição na estrutura das diversas espécies do reino animal, pois todos os animais devem ter órgãos para as diversas funções da sua vida vegetativa e sensitiva. Mas negamos a ilação que daquele fato tira Darwin; porque, como diz *Von Bäer*, basta a diversa disposição dos órgãos nas diversas espécies de animais para mostrar que uma espécie não pode derivar da outra. *Wigand* escreve: "A semelhança das formas animais não denota a identidade de origem" (*O Darwinismo* etc.).

c) O terceiro argumento dos transformistas é tirado do *atavismo*, isto é, do retrocesso às formas antigas. Dizem eles: muitas vezes um indivíduo de uma espécie superior apresenta alguns traços semelhantes aos de um indivíduo de uma das espécies inferiores; ora, esse fato não poderia explicar-se, se a espécie superior não derivasse da inferior. — Respondemos que os traços de semelhança, que existem nos indivíduos de espécies diversas, só denotam a unidade de plano que domina na criação, e não a transformação das espécies. De resto, pertence aos transformistas provar que aquelas semelhanças são um retrocesso às formas antigas.

d) O quarto argumento funda-se na existência de certos órgãos, que eles chamam *rudimentares*. Raciocinam deste modo: existem nalgumas espécies órgãos *rudimentares*, que estão atrofiados, pois não têm uso algum e por isso, são inteiramente inúteis. Ora, a existência desses órgãos só pode explicar-se pela evolução de uma espécie inferior na superior. — A asserção dos transformistas é gratuita. Está demonstrado que muitos dos órgãos, que os adversários chamam inúteis, têm a sua vantagem, e, ao menos, concorrem para a harmonia do plano da criação (Cf. Bianconi. *Carta a Darwin*, p. 197). Se ainda não conhecemos o fim da existência de um órgão, não podemos dizer que ele é inútil, mas devemos confessar a nossa ignorância. O próprio *Darwin* ensina "que se deve ter muita cautela, quando se pretende julgar quais estruturas são ou foram úteis a uma certa espécie" (*Origem das espécies*)... De mais, a pretendida existência de órgãos *rudimentares* e *inúteis* está em contradição com o ponto fundamental do transformismo. Segundo esse sistema, as espécies desenvolvem-se umas nas outras, e a espécie superior é mais perfeita do que a inferior. Mas, se a espécie superior possuísse um órgão *rudimentar*, *atrofiado*, *inútil*, seria menos perfeita do que a espécie inferior, que possui o mesmo órgão, mas *desenvolvido*, *ativo* e *útil*; e assim não haveria progresso nas evoluções das espécies, mas sim retrocesso... Finalmente,

194. A vida desenvolveu-se em diversas espécies do mesmo grau por intervenção de Deus.

a) Um efeito, que em si revela ordem, harmonia, e tendência para um fim, não pode derivar das cegas forças da natureza, mas deve ser produzido por uma causa inteligente. Ora, cada espécie de seres vivos é um todo completo e perfeito, que resulta de diversos órgãos harmonicamente dispostos entre si e capazes de produzir operações correspondentes à sua natureza. Logo, cada espécie de seres vivos não é o resultado da cega evolução de uma espécie inferior, mas é produzida por uma causa inteligente. Esta causa inteligente não pode ser a finita. Uma causa finita não tem o poder de formar espécies; porque uma causa *particular*, como é a finita, não pode produzir um efeito *universal*, como é a *espécie*. Logo, deve ser a causa infinita, que é Deus. Logo, a vida desenvolveu-se em diversas espécies do mesmo grau por intervenção de Deus.

b) A vida podia desenvolver-se em diversas espécies do mesmo grau — ou pela evolução de espécie inferior na superior, — ou por intervenção de Deus. Não se concebe uma outra hipótese. Ora, não se desenvolveu pela evolução da espécie inferior na superior. Logo, desenvolveu-se por intervenção de Deus. — Deus interveio na formação das espécies, produzindo na matéria a *forma substancial*, própria de *cada* espécie dos seres *vivos*.[1]

---

se os órgãos *rudimentares* fossem inúteis e supérfluos, não poderiam agora existir nos animais, mas deveriam ter sido eliminados pela *seleção natural*; pois que esta, segundo Darwin, elimina tudo o que é supérfluo e inútil para a espécie.

e) O quinto argumento dos transformistas é o seguinte: a paleontologia atesta o aparecimento *sucessivo* dos seres vivos, desde as espécies ínfimas até às mais elevadas. Ora, isto demonstra que as espécies derivaram umas das outras por evolução. — Admitindo-se o fato do aparecimento *sucessivo*, que muitos negam, — a única conseqüência legítima, que dele se pode tirar, é que as espécies mais perfeitas apareceram *depois* das menos perfeitas, e não que umas derivaram *de* outras por evolução.

1 *Darwin* tenta excluir, na formação das espécies, a obra de uma causa superior e inteligente. Mas depois refletindo que, sem uma inteligência diretriz, não pode explicar-se a formação das espécies, nem a maravilhosa harmonia dos organismos, personifica a *seleção natural*, e diz que ela *vela atentamente*, que é *cuidadosa*, que é dotada de *sagacidade infalível*. — Concordamos com Darwin em que, se quisermos explicar a formação das espécies e a maravilhosa harmonia dos organismos, devemos

CAPÍTULO TERCEIRO
Plantas

Sumário: — Plantas, sua essência e caracteres. — Alma das plantas. — Faculdades e operações das plantas.

ARTIGO I
Plantas, sua essência e caracteres

195. Planta. — *Planta* é a *substância corpórea, dotada de vida vegetativa.* — A *planta* diz-se — *substância corpórea*, para se denotar a sua composição de *matéria* e de *forma*; — dotada de *vida vegetativa*, porque a

---

forçosamente admitir uma causa inteligente. Mas essa causa não pode ser a *seleção natural*, que não tem *sagacidade*, nem *cuidado*, nem *atenção*, pois a *seleção*, segundo a doutrina de Darwin, é o *cego* e *fatal* resultado dos fatos. Logo, essa causa inteligente deve ser superior a toda a natureza criada.

É necessário, pois, admitir a intervenção de Deus, na formação das espécies, — intervenção, que não se pode chamar *milagre*, porque Deus opera um milagre, quando *suspende* uma lei física, não quando a estabelece. — Mas de que modo interveio Deus na formação das espécies? — Há três opiniões a esse respeito. Alguns pensam que Deus tenha produzido da matéria inorgânica todas e cada uma das espécies existentes. É a teoria do *producionismo*, defendida por *Linneu*, que disse: "*tot sunt species, quot Deus inprincipio creavit...*" Outros afirmam que Deus se serviu das espécies inferiores para a produção das superiores. É a teoria da *evolução passiva sob o influxo divino*, defendida sobretudo por *A. Gaudry*... Outros sustentam que Deus, no princípio, criou uma ou poucas espécies, mas dotou-a ou dotou-as de energia ativa, de modo que pudessem desenvolver-se, e, passando por uma série de espécies imperfeitas, chegassem ao estado de perfeição, em que se encontram atualmente. É a teoria da *evolução ativa*, que alguns dizem apoiada por S. Agostinho (*De Genesi ad lideram*). — Estas opiniões podem defender-se pelo filósofo cristão, porque todas admitem a intervenção divina e não repugnam ao princípio de *causalidade*. Todavia, a terceira — a da *evolução ativa*, — se era *possível*, contudo, *não se realizou*, como demonstram os fatos apontados contra os *evolucionistas*. O que não pode admitir-se, nem em teoria nem de fato, é que o influxo de Deus seja excluído nessa grandiosa e admirável obra da formação das espécies, como na produção dos seres vivos. Não; a *matéria orgânica* não pode produzir o *ser vivo*, nem uma espécie *inferior* transformar-se por si na espécie *superior*, porque o *menos* não pode dar o *mais*; assim como um *indivíduo* não pode produzir a *espécie*, porque o *particular* não pode causar o *universal*.

planta possui o ínfimo grau da vida, que é o *vegetativo*. Por isso, a *planta* chama-se também *vegetal*. — Vamos provar a verdade desta definição.[1]

196. A planta é substância.

a) *Substância* é o ente que existe em si, e não carece de sujeito, a que adira, como *acidente*. Ora, a planta existe em si, e não carece de sujeito, a que adira, como *acidente*: o que todos admitem. Logo, a planta é *substância*.

b) A planta é capaz de produzir, por virtude própria, várias e diversas operações. Ora, o sujeito, capaz de produzir, por virtude própria, alguma operação, é substância, e não acidente; pois que o acidente só pode produzir alguma operação, por virtude da substância, a que adere e de que depende na existência e na operação. Logo, a planta é *substância*.[2]

1 Toda a planta é composta de *órgãos*. — Os *órgãos* dividem-se em *simples* ou *elementares*, e *compostos*. — Os órgãos *simples* são as *células*, as *fibras* e os *vasos*. — A *célula*, é uma pequena massa de forma esferoidal, ovoide ou poliédrica. Consta do *protoplasma* nu ou envolvido numa membrana *celulósica*. O *protoplasma* compõe-se essencialmente de carbono, hidrogênio, oxigênio, azote e enxofre; e por isso, pertence ao grupo das substâncias albuminoides. O *protoplasma* quase sempre apresenta no seu interior uma massa mais densa, que se chama *núcleo*. A matéria do *núcleo*, embora seja de natureza albuminoide, como o *protoplasma*, todavia contém uma porção de fósforo. — A *fibra* é a própria *célula*, mas alongada, resistente, formando filamentos mais ou menos delicados. — O *vaso* também é a própria *célula*, mas alongada e unida nas extremidades por modo que forma um *tubo* contínuo. — Como se vê, as *fibras* e os *vasos* são apenas modificações das *células*, de que derivam. Por isso, só as *células* podem considerar-se como verdadeiros órgãos *simples* ou *elementares*. — Com as *células*, *fibras* ou *vasos*, sós ou ligados entre si por matéria *amorfa*, constituem-se os *tecidos*, e com estes os órgãos *compostos*. — Os *tecidos* podem reduzir-se a três tipos fundamentais, a saber: *celular*, *fibroso* e *vascular*. — O *tecido celular* é somente formado por *células*, sós ou com matéria amorfa interposta; e chama-se também *parênquima* ou *marênquima*. — O *tecido fibroso*, que se chama também *prosênquima*, é formado por *fibras*. É sólido e duro, e essa solidez e dureza resultam de uma modificação química que afeta a parede celular e do modo porque as *fibras* se unem. — O *tecido vascular* é formado pela reunião de *vasos*.

2 É certo que a planta produz algumas operações. Destas operações deve haver um princípio *radical* e *último*. Tal princípio não pode ser *extrínseco* à própria planta; porque a experiência demonstra que a planta opera por uma virtude, ou energia, que lhe é própria. Logo, deve ser *intrínseco*. Sendo *intrínseco*, ou é *acidente*, ou é *substância*. Não pode ser *acidente*; porque, se esse pode ser o princípio *imediato* e *próximo* das operações, não pode ser o princípio *radical* e *último*; visto que o *acidente* não opera por virtude própria, mas, assim como depende da *substância* na *existência*, assim dela depende nas *operações*. Logo, o princípio *radical* e *último* das operações da *planta* deve ser *substância*.

197. A planta é substância viva. — Toda a substância, que é capaz de produzir operações *imanentes*, é *viva*; pois nessa capacidade consiste a vida. Ora, a planta é substância, capaz de produzir operações *imanentes*; porque a *nutrição*, o *crescimento* e a *reprodução* têm o princípio e o termo no mesmo sujeito, e tendem a aperfeiçoá-lo. Logo, a planta é substância *viva*.[1]

198. A planta é dotada de unidade substancial.

a) A planta, como demonstramos, é substância *viva*. Ora, a vida exige a unidade substancial no ser vivo. Logo, a planta é dotada de unidade substancial.

b) Um ser vivo será dotado de unidade substancial, se todos os seus elementos constituírem um só organismo, e se todas as suas operações tenderem para um só fim. Ora, na planta, todas as suas partes, embora muitas e diversas, constituem um só organismo, e todas as suas operações tendem para um só fim, que é o desenvolvimento e a conservação da própria planta. Logo, a planta é dotada de unidade substancial.[2]

---

1 Negaram que as *plantas* são substâncias *vivas* — na antiguidade os *Estoicos*, — e nos tempos modernos muitos *Cartesianos* e *materialistas*, os quais não quiseram ver nas *plantas* senão corpos, varia e artificiosamente organizados, mas movidos para as suas operações por impulsos externos, e por isso, destituídos de verdadeira vida. Mas, embora a vida das plantas não nos seja manifesta tão claramente como a vida dos animais, como diz Aristóteles (*de plantis*, c. 1), todavia não pode deixar de ser admitida. As operações da *nutrição*, do *crescimento* e da *reprodução* derivam de um princípio *intrínseco* à própria planta e tem por fim o aperfeiçoamento dela; e por isso, são verdadeiramente *imanentes*, ou *vitais*. Quando estas operações deixam de aparecer, dizemos que a *planta morreu*, embora o seu organismo permaneça íntegro e não tenham faltado as externas condições indispensáveis. — Todavia, a *vida* das plantas ocupa o ínfimo grau, — não só porque a vida dos outros seres vivos, como são os animais, além do grau *vegetativo*, possuem também o grau *sensitivo*, e o homem, além do grau *vegetativo* e *sensitivo*, possui também o grau *intelectual*, — mas também porque as operações *vegetativas* nas plantas, embora sejam *imanentes*, todavia não o são tão perfeitamente, como o são as operações *sensitivas* do animal e, sobretudo, as operações *intelectuais* do homem (*C. Gent.*, IV, 11).

2 A planta, embora da ínfima classe, apresenta em si mesma uma ordem maravilhosa, imensamente superior à simétrica disposição de um cristal, com o qual se pretende comparar. Nela tudo é diferente: a raiz difere do caule; o caule, das folhas; as folhas, das flores, dos frutos e das sementes; mas tudo converge para a unidade, tudo conspira para um fim comum e altíssimo. E essa unidade, esse fim comum alcança-se por meio das várias e diversas operações, que são próprias da planta. Não há nela uma fibra, não há uma operação, que tenda, exclusivamente e em última análise, para

199. A planta difere essencialmente do mineral e do animal.

a) *Difere essencialmente do mineral.* — Um ser difere *essencialmente* do outro, quando entre eles existe uma diversidade *específica* na constituição física e nos caracteres da existência e das operações. Ora, entre a planta e o mineral existe efetivamente uma diversidade *específica* na constituição física e nos caracteres da existência e das operações. Logo, a planta difere *essencialmente* do *mineral.*

b) *Difere essencialmente do animal.* — Um ser difere essencialmente de outro, se aquele é destituído de uma qualidade *substancial*, que esse possui. Ora, a planta é destituída de uma qualidade *substancial*, que o animal possui e que é a *sensibilidade*. Logo, a planta difere *essencialmente* do *animal.*[1]

---

o bem de uma parte; tudo, absolutamente tudo, tende para o bem de *todo* o *sujeito*, que se chama *planta*, especialmente para a conservação da espécie, — conservação, a qual é o último fim da natureza.

Erram, pois, aqueles escritores que fazem dos vegetais meros agregados de células, *isoladas* ou *separadas* umas das outras. As várias e diversas células, de que o vegetal é composto, devem ser *distintas*, mas não *separadas*. A *continuidade substancial* é necessária a todo o ser vivo. — De resto, os melhores botânicos sustentam a nossa tese. Entre tantos testemunhos citaremos o do Dr. *Celi*, que, no seu recente e apreciável livro sobre a Botânica, diz o seguinte: "*As células não estão isoladas*, mas unidas em massas mais ou menos compactas, que formam o *tecido celular*. A força, com que umas aderem às outras, é por vezes grandíssima. É necessária uma *prolongada* ação do gelo, ou da água fervente, e até do ácido nítrico também fervente, para separar as células de alguns tecidos: e, ainda assim, nem sempre a separação é completa" (*Organographia*. § 3).

1 As diferenças *essenciais* entre os seres *vivos* e os *não-vivos*, e por isso, entre as *plantas* e os *minerais*, já foram expostas, e não insistimos.

Quanto às diferenças *essenciais* entre as *plantas* e os *animais*, a coisa não é menos manifesta. Se a planta fosse dotada de *sensibilidade*, como o é o animal, deviam existir nelas as operações próprias dessa vida e os órgãos relativos. Mas nem o mais leve indício dessas operações e desses órgãos aparece na *planta*. — E para que havia a planta de ter a *sensibilidade*? A planta tem tudo o que lhe é necessário para o exercício das suas faculdades, e, ainda que lhe faltasse algum elemento, não o poderia procurar, destituída como é de movimento local. — Mas, além de *inútil*, a *sensibilidade* seria *perniciosa* para a planta. Não podendo passar de um lugar para outro, nem podendo evitar as intempéries do ar, o ardor do sol, os dentes dos animais, o machado do homem, a planta, se fosse sensível, encontrar-se-ia num perpétuo tormento. — *Fechner*, que é tido como o pai da *psicofísica*, escreveu um livro, intitulado "*Nanna, de vita plantarum*", para provar que as plantas são dotadas de *sensibilidade*; mas os seus argumentos, como diz

ARTIGO II
Alma das plantas

200. A planta tem alma. — A planta participa da vida, embora no ínfimo grau; e por isso, deve ter para si o princípio dessa vida. Ora, o princípio da vida é a *alma*. Logo, a planta tem alma. — A alma da planta é o *princípio primeiro, pelo qual uma substância corpórea se nutre, cresce e se reproduz*. Essa definição é verdadeira; porque a *forma substancial* é o princípio *primeiro*, de que derivam todas as faculdades e operações, e a *alma* é a forma *substancial* de todo o corpo vivo.[1]

201. A alma na planta é forma substancial. — Forma *substancial* é a realidade, que constitui um ser numa espécie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras espécies. Ora, a alma na planta constitui esse ser numa espécie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras espécies, como dos minerais, dos animais irracionais e do homem. Logo, a alma na planta é forma *substancial*.[2]

Reinke (*Phil. bot.*, p. 83), fundam-se em simples analogias, em razões de conveniência, e são destituídos de força demonstrativa. — Tinham também atribuído a *sensibilidade* às plantas *Empédocles*, *Platão*, *Leibniz*, *Robinet*, *Bichat*, *Darwin*. — Nem se recorra aos exemplos das *sensitivas*, como são a *mimosa pudica*, a *dionaea muscipula*, a *drosera*, que se contraem, quando se tocam. Tais movimentos são meramente *mecânicos*, devidos à irritabilidade dessas plantas (Cf. Bellynk, *Curso elementar de Botânica*, p. 302; Van Tieghen, *Traité de Botanique*, p. 353).

1 Sendo a *alma* o *princípio primeiro* da vida, é claro que, onde se encontram operações vitais, ali se há de encontrar a *alma*, especificamente diversa conforme a especifica diversidade das operações. A planta exerce operações vitais, e por isso, deve ter uma alma, correspondente a essas operações. — Alguns estranham que ao *princípio vital* das plantas se dê o nome de *alma*, porque imaginam que toda a alma seja *espiritual*, como é a nossa. Há tantas espécies de alma quantas são as espécies da *vida*. Por isso, também a planta tem alma. *Sêneca* escreveu: "Sunt quaedam quae animam habent, nec sunt animalia; placet enim satis et *arbustis animam* inesse; itaque et *vivere* illa, et *mori* dicimus" (Ep. 58).

Negam, naturalmente, a existência da alma nas plantas — os sequazes do *atomismo mecânico*, que fazem derivar dos movimentos *mecânicos* dos átomos todas as operações das plantas — os defensores do *atomismo químico*, que reconhecem as forças *físico-químicas* como o único princípio das operações das plantas, — os *organicistas*, que na *organização* da matéria encontram a razão das operações vegetativas. — Todos estes erram.

2 É coisa evidente. A alma da planta — é ato, enquanto dá à planta uma perfeição; — é ato *primeiro*, porque lhe dá uma perfeição *substancial*, que importa o ser

202. Cada planta tem uma só alma.

a) A alma da planta é o princípio da sua vida. Ora, o princípio da vida, como provamos, é *único* em cada ser vivo. Logo, cada planta tem uma só alma.

b) A planta é dotada de unidade *substancial*. Ora, a unidade *substancial* de um corpo vivo deriva da alma; pois o princípio da unidade *substancial* é a forma *substancial*, e a alma é a forma substancial dos corpos vivos. Logo, cada planta tem uma só alma. [1]

203. A alma da planta é substância simples.

a) É *substância*. — A alma da planta é o princípio *primeiro* da vida, de que a própria planta é dotada. Ora, o princípio *primeiro* da vida é *substância*; pois o *acidente*, dependendo da substância, só pode ser princípio *secundário* da vida. Logo, a alma da planta é *substância*. — Todavia a alma da planta é substância *incompleta*, como o é toda a forma *substancial*.

b) É substância *simples*. — Uma substância diz-se *simples*, quando não é composta de partes *essenciais*, que são a *matéria prima* e a *forma substancial*, — nem de partes *integrantes*, que são as *quantitativas*. Ora, a alma da planta não é composta de partes *essenciais*, porque a alma é só forma, — nem de partes *quantitativas*, porque, sendo só forma e não

---

primeiro, e a coloca numa determinada espécie de seres vivos; — é ato primeiro do corpo *natural* e *organizado*, porque a planta tem o seu organismo, que é formado pelas forças naturais e é dotado de meios para a execução das funções da vida vegetativa; — é ato do corpo, *capaz* de produzir as operações da vida vegetativa, porque a planta, em virtude e só em virtude da alma, *pode* exercer as suas operações. Ora, o ato, que dá o ser *substancial* e coloca o ente numa determinada espécie e o torna capaz de executar as operações próprias dessa espécie, é a diz-se forma *substancial*. — Sendo *forma substancial*, a alma vegetativa reside em toda a planta e em cada uma das suas partes; porque em toda a planta e em cada uma das partes se encontra a substância viva e se realizam as funções da vida vegetativa, e a alma é o princípio do ser substancial e de toda a atividade, de que o dotado o ente vivo.

1 Uma *pluralidade* de almas poderia admitir-se em duas hipóteses: — se a planta, embora dotada de unidade *botânica*, fosse apenas uma *agregação* de muitos indivíduos fisiológicos; — ou se, embora dotada de unidade *substancial*, não pudesse exercer as suas operações vitais por uma única alma. Ora, ambas as hipóteses são falsas. É falsa a primeira; porque a vida exige a unidade *substancial* no ser vivo. É falsa a segunda; porque o princípio da *vida* é *único* em cada ser vivo e é capaz de produzir todas as operações vitais. — E não só a alma é única na planta, mas exclui toda e qualquer outra forma substancial, mesmo a de *corporeidade*.

matéria, é destituída de quantidade ou extensão, e por isso, de partes quantitativas. Logo, a alma da planta é substância simples.[1]

204. A alma da planta não é espiritual, mas é material.

a) Não é *espiritual*. — Uma substância diz-se *espiritual*, quando nas suas operações não depende da matéria. Ora, a alma da planta nas suas operações depende da matéria; visto que todas as operações da planta se exercem na matéria e com a matéria, pois não é só a alma que se nutre, cresce e se reproduz, mas sim é o composto de alma e de matéria. Logo, a alma da planta não é substância *espiritual*.

b) Mas é *material*. — Uma substância é material, quando, embora seja simples e incorpórea, todavia por tal modo depende da matéria, que sem esta não pode operar. Ora, a alma da planta depende da matéria, e sem esta não pode operar. Logo, a alma da planta é *material*. — Se a alma da planta depende da matéria nas operações, também depende dela na existência, e não é subsistente; porque o modo de existir corresponde ao modo de operar. Por isso, quando a planta morre, a sua alma não sobrevive à desorganização da matéria, e naturalmente acaba.[2]

---

1 Todavia a alma da planta, por estar completamente imersa na matéria, participa, como dissemos, da *quantidade* ou *extensão* da própria matéria, e torna-se *quanta*, ou *extensa*, não *por si*, mas por causa da própria matéria; e, pelo mesmo motivo, pode estar sujeita à divisão.

Alguns escritores dizem que a alma das plantas não pode dividir-se nem por si mesma, nem por causa da matéria, porque num ser simples não pode conceber-se nenhuma espécie de divisão, e concluem que a alma das plantas, como também a dos animais inferiores, *não se divide, multiplica-se*, enquanto uma célula, que vivia pela alma da célula-mãe, se destaca e começa a ter uma vida própria. — Mas outros respondem que essa mesma *multiplicação* se realiza em virtude de uma *divisão*.

2 Pergunta-se: para onde vai a alma da planta quando essa morre?

Essa pergunta baseia-se no falso conceito que alguns fazem da alma das plantas. Julgam que as almas das plantas, como também, as dos animais irracionais, sejam substâncias *espirituais*, dotadas de vida *própria*, e por isso, *subsistentes*. Ora, isto é falso. As almas dos vegetais, como as dos animais irracionais, não têm vida *própria*, e só podem existir na matéria.

Todavia, quando a planta morre, deixa de ser *animada*, isto é, perde a alma, mas não fica sem *forma substancial*; porque a *matéria prima*, como provamos, não pode existir sem uma *forma substancial*, que a determine. Essa nova forma substancial, que substitui a alma *vegetativa*, é destituída de toda a força vivificadora e unitiva, e por isso, a planta não pode produzir nenhuma operação vital, e decompõe-se.

205. A alma da planta não começa por criação, mas por mudança da matéria.

a) Não começa por *criação*. — Uma forma começa por criação, quando é tirada do *nada*, isto é, quando é produzida independentemente da matéria preexistente. Ora, a alma da planta não é tirada do *nada*, isto é, não é produzida independentemente da matéria preexistente; visto que, dependendo da matéria na existência, deve também depender da matéria na origem; pois o modo de existir é sempre proporcionado ao modo de começar. Logo, a alma da planta não começa por *criação*.

b) Mas começa por *mudança da matéria*. — Toda a forma, que não começa por criação, começa por mudança da matéria; pois não se concebe outra hipótese. Ora, a alma da planta não começa por criação. Logo, começa por mudança da matéria. A causa, pois, que produz aquela mudança na matéria, produz também a alma da planta.[1]

206. A alma da planta não acaba por aniquilação, mas por mudança da matéria.

a) Não acaba por *aniquilação*, isto é, pela redução ao *nada*. — Só pode acabar por *aniquilação* a substância que começou por *criação*; pois que o modo porque um ente acaba deve corresponder ao modo porque começa. Ora, a alma das plantas não começa por *criação*. Logo, não acaba por *aniquilação*.

b) Mas acaba por *mudança da matéria*. — Um ente que começa por mudança da matéria, só por mudança da matéria pode acabar; pois, como dissemos, o modo porque ele acaba deve corresponder ao modo porque começa. Ora, a alma dos vegetais começa por mudança da matéria. Logo, só pode acabar por *mudança da matéria*. — A alma

1 Cfr. C. Gentes, II, 86. A causa que, mudando ou transformando a matéria, produz a *alma vegetativa*, é a força existente no gérmen e impressa por Deus no princípio das coisas em cada espécie vegetal, de que deriva o próprio gérmen. Desse modo aquela força deriva *imediatamente* da planta, e *mediatamente* de Deus.

Objetam: uma qualidade *acidental*, como é a força existente no gérmen, não pode produzir um ato *substancial*, como é a alma dos vegetais. — Respondemos que a força existente no gérmen, se operasse como causa *principal*, não poderia produzir um ato *substancial*; pois o efeito seria superior à causa. Mas não é assim. Aquela força opera como *instrumento* da *substância geradora*, e por isso, produz um ato *substancial*; pois o instrumenta não torna o efeito semelhante a si, mas à causa, que dele se serve.

da planta acaba, quando um agente produz na matéria uma mudança essencialmente contrária àquela, porque a mesma alma começou.[1]

ARTIGO III
Faculdades e operações das plantas

207. Faculdades da planta. — As faculdades da planta são três: *nutritiva*, *aumentativa* e *reprodutiva*. — A *nutritiva* é a propriedade, pela qual um corpo vivo repara as perdas, que sofre continuamente, e entrega aquilo que é impróprio para a vida. — A *aumentativa* é a propriedade, pela qual o corpo vivo se desenvolve e cresce até a uma certa grandeza ou quantidade, proporcionada à sua espécie. — A *reprodutiva* é a propriedade pela qual um ser vivo dá origem a outro ser vivo da mesma espécie.[2]

---

1 Há e deve haver uma perfeita correspondência entre o *começo*, a *existência* e o *termo* de um ser; porque o começo é o primeiro momento da *existência* do ser, e o *termo* é a *cessação* da própria *existência*. Portanto, se um ser depende da matéria na *existência*, também da matéria depende no seu *começo* e no seu *termo*. Ora, a planta *existe* dependentemente da matéria. Logo, também dependentemente da matéria *começa* e *acaba*.

2 Todas as faculdades da planta limitam-se às três indicadas no texto. Na verdade, a planta, no exercício da sua atividade, tende sempre a aperfeiçoar-se na espécie de corpo *vivo*, como tal; e por isso, as suas faculdades devem ser tantas quantas forem as perfeições substanciais de que o corpo *vivo* deve ser dotado. Ora, o corpo *vivo*, como tal, deve ser dotado de três perfeições substanciais: da *existência*, do *desenvolvimento* e da *conservação*. Logo, as faculdades da planta devem ser três: — uma, que dê a existência ao corpo vivo, e é a faculdade *reprodutiva*; — outra, que desenvolva o corpo vivo, até esse chegar à grandeza conveniente, e é a faculdade *aumentativa*; — a terceira, que conserve o corpo na existência e na quantidade conveniente, e é a faculdade *nutritiva*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 2).

Alguns compreendem a faculdade *aumentativa* na *nutritiva*, e desse modo, só enumeram duas faculdades vegetativas: a *nutritiva* e a *reprodutiva*. — Mas, embora a faculdade *aumentativa* suponha a *nutritiva*, todavia uma se distingue da outra. Com efeito, a faculdade *nutritiva* tem por objeto a *reparação* das perdas, que sofre o organismo, ao passo que a faculdade *aumentativa* tem por objeto o *desenvolvimento* do próprio organismo. Se os objetos das duas faculdades são distintos, também devem ser distintas as faculdades, pois estas distinguem-se pelos objetos.

Destas três faculdades a principal e a mais perfeita é a *reprodutiva*; porque é próprio de um ser perfeito o poder produzir ura outro ser que se lhe assemelhe. — À

208. Operações da planta. — As operações da planta são tantas, quantas as suas faculdades; pois cada faculdade tende para a sua operação. Ora, as faculdades da planta são três: a *nutritiva*, a *aumentativa* e a *reprodutiva*. Logo, as suas operações são três: *nutrição*, *crescimento* e *reprodução*.[1]

209. Nutrição. — *Nutrição* é a operação, pela qual o corpo vivo tira do meio nutritivo aquilo, de que precisa para a reparação das suas perdas (*assimilação*) e entrega o que é impróprio para a vida e tem de ser eliminado (*desassimilação*). — A *nutrição* é indispensável para a conservação da vida corpórea. O corpo vivo sofre tantas perdas, que, sem uma continua reparação, em pouco tempo morreria exausto.[2]

---

faculdade *reprodutiva* estão subordinadas a *aumentativa* e a *nutritiva*, e à *aumentativa* a *nutritiva*. (*Sum. Th.*, 1. c.).

1 "Nutrição, crescimento, geração dos corpos vivos: tais são *funções* da vida *vegetativa*, tais são as aplicações da atividade das plantas. Potência nutritiva, potência de acrescimento, potência geradora são as *três potências gerais* do princípio vital nas plantas. Subdividem-se elas em potências particulares. conforme a divisão mais ou menos minuciosa do trabalho vegetativo em cada espécie: mas as funções especiais da vida das plantas se reduzem sempre a estas três grandes classes de faculdades" (Gardair, *Corps et Ame*, p. 70).

2 A *nutrição*, pois, consiste no fato contínuo da combinação (*assimilação*) e decomposição (*desassimilação*) simultânea dos princípios imediatos que constituem as substâncias organizadas. — A *nutrição* dos vegetais é um fenômeno muito complexo. — O *alimento*, de que os vegetais se nutrem, é *líquido* ou *gasoso*. — O alimento *líquido* é a *água*, em que estejam dissolvidas algumas matérias salinas, compostas principalmente de azoto, fósforo, enxofre, potássio e ferro. — O *gasoso* é essencialmente o *anídrico carbônico*, fornecido pelo ar. — A *água* é *absorvida* pela raiz do vegetal, e forma a *seiva*, que sobe pelo caule e pelos ramos para as células das folhas, ou, quando as folhas não existem, para as células superficiais. A *seiva*, chegando às partes superficiais das plantas, expostas à ação da luz, *transpira* grande porção de água debaixo da forma de vapor, que sobe através de aberturas extremamente pequenas, que se encontram nas folhas, ou, quando as folhas não existem, através das paredes das células superficiais. — O *anídrico carbônico* é absorvido pelas folhas. Dentro das células das folhas, e *sob a influência da luz solar, a clorofila* decompõe o anídrico carbônico, fixando o carbono e restituindo o oxigênio à atmosfera. — O carbono, extraído do anídrico carbônico pela clorofila, combina-se, *sob a ação da luz solar*, com a água absorvida pelas raízes, e forma o amplo, que é composto de carbono, hidrogênio e oxigênio. — O *amido*, dissolvido durante a noite no líquido celular, é levado a todas as partes do vegetal, passando de célula em célula. — Sob a influência do protoplasma, o *amido* converte-se em celulosa, em óleos, em substâncias gordas, em assucar; mistura-se durante o seu movimento com vários sais

210. Crescimento. — *Crescimento* é a operação, pela qual o corpo vivo se desenvolve e adquire uma grandeza ou quantidade, proporcionada à sua espécie. — Começando o corpo vivo por um gérmen, torna-se necessário o seu *crescimento*. — O crescimento, embora suponha a *nutrição*, é, todavia, uma operação mais perfeita do que esta.[1]

211. Reprodução. — *Reprodução* é a operação, pela qual um ser vivo dá origem a outro ser vivo da mesma espécie. — A *reprodução* é necessária; porque é necessário que se perpetuem as espécies dos seres vivos, e porque cada ser vivo tem uma duração limitada.[2]

---

azotados, e, combinando-se com o azote separado desses sais e com o enxofre, forma as substâncias albuminoides, que são os alimentos do protoplasma. — Muitas vezes o *amido* não nutre imediatamente o vegetal, mas deposita-se debaixo da forma sólida, como se vê nas sementes, para servir para a nutrição futura do próprio vegetal. — As plantas, que não têm *clorofila* tiram as matérias nutritivas — ou das matérias- orgânicas circunstantes, — ou do vegetal ou animal em que vivem, e nesse caso chamam-se *parasitas*. — A nutrição dos vegetais exige a *respiração*. Essa função consiste na absorção do oxigênio e na *exalação* do anidrido carbônico. O oxigênio entra para os tecidos, estimula a atividade do protoplasma, e, combinando-se no interior do vegetal com o carbono que houver em excesso, forma o anidrido carbônico, que sai para a atmosfera. Sem a ação do oxigênio, os vegetais, como os animais, morreriam asfixiados. — Os elementos, tirados do exterior, depois de elaborados, incorporam-se nos tecidos da planta, e assim são assimilados. — Não é necessário demonstrar que a *nutrição* não pode explicar-se pelas forças físicas da matéria; pois que a *nutrição* é um fenômeno vital, e nenhum fenômeno vital pode ser produzido pelas forças *físico-químicas* da matéria. Diz *L. Figuier*: (*Hist. des plantes*): "Para explicar esse grande fenômeno da vida das plantas é necessária a intervenção de uma força muito superior a todas as ações físicas; é a *força vital*, esse secreto poder, que só Deus comunica e cujos efeitos só Ele regula".

1 O *crescimento* dos vegetais faz-se esta *altura* e *diâmetro*. — Os vegetais crescem em *altura* pelo desenvolvimento do gomo terminal; e crescem em *diâmetro* ou pela produção de novas fibras e vasos, que vão engrossando os fascículos preexistentes, ou pela formação de novos fascículos, que se interpõem aos já formados.

2 A *reprodução* das plantas superiores (*fanerogâmicas*) efetua-se de dois modos. O primeiro pelas *sementes*: o segundo por *gomos*. As *sementes* resultam da ação reciproca de dois órgãos especiais e, colocadas em condições convenientes, desenvolvem-se e produzem um vegetal da mesma espécie. Os *gomos* são formados em várias partes do vegetal, e, separados do ramo que os produziu, desenvolvem-se como plantas independentes. — Nas plantas inferiores (*criptogâmicas*) a reprodução faz-se em geral por *esporos*, *gomos*, ou por *divisão celular*.

São muitas as *classificações* dos vegetais dadas pelos botânicos.

As principais são as de Linneu, de Jussieu e de Van Thieghem.

CAPÍTULO QUARTO
Animais

Sumário: — Animais, sua essência e caracteres. — Alma dos animais. — Faculdades dos animais. — Operações dos animais.

ARTIGO I
Animais, sua essência e caracteres

212. Animal. — *Animal é a substância corpórea, dotada de vida vegetativa e sensitiva, mas destituída de razão.* — Com o nome de *animais* denotamos os seres, que são superiores às plantas e inferiores ao homem, e que constituem o chamado *reino animal*. Estes seres, como provaremos, são *vivos* e dotados de vida *vegetativa* e *sensitiva*, mas destituídos de *razão*.[1]

---

a) *Linneu* dividiu os vegetais em 24 classes. As 13 primeiras classes fundam-se no número dos estames; a 14ª e a 15ª na sua grandeza relativa; a 16a a 17ª e a 18ª na reunião dos estames pelos filetes; a 19ª, na reunião dos estames pelas anteras; a 20a, na reunião dos estames com os carpelos; a 21a, a 22a e a 23ª na separação das flores masculinas e das flores femininas; a 24a na ausência dos estames e carpelos. — A classificação de *Linneu* foi modificada por *Brotero*.

b) *Jussieu*, fundando-se nos caracteres do embrião, estabeleceu três tipos fundamentais de plantas: *acotiledôneas* ou *criptogâmicas*, *monocotiledôneas*, e *dicotiledôneas*. — As *acotiledôneas* são as que não têm embrião, e, portanto, sem cotilédones, e formam apenas uma classe. — As *monocotiledôneas* são as plantas, cujo embrião tem apenas um cotiledon, e formam três classes. — As *dicotiledôneas* são as plantas, cujo embrião tem dois cotilédones, e formam três grupos, cada um dos quais se divide em várias classes.

c) *Van Tieghem* divide o reino vegetal em dois sub reinos: em *plantas não-vasculares* ou *sem raízes*, e em *plantas vasculares* ou *com raízes*. — As plantas *não-vasculares* formam dois tipos as *talófitas* (sem folhas), que se dividem em duas classes, e as *muscíneas* (com folhas), que também constituem duas classes. — As plantas *vasculares* também formam dois tipos: as *criptogâmicas vasculares* (plantas sem flores), que abrangem três classes, e as *fanerogâmicas* (plantas com flor), que se dividem em duas classes.

1 *Animal* pode considerar-se como *gênero* e como *espécie*. — Considerado como *gênero*, *animal* denota simplesmente uma *substância sensitiva*, sem acrescentar se essa substância é *racional* ou *irracional*, e por isso, é uma noção *universal* e *abstrata*. — Considerado como *espécie*, *animal* denota uma substância *sensitiva irracional*, e por

213. O animal é substância viva. — A substância, que produz operações ou movimentos *imanentes*, é *viva*. Ora, o animal produz operações ou movimentos *imanentes*; pois as operações da vida *vegetativa* e *sensitiva*, que o animal executa, têm nele o princípio e o termo. Logo, o animal é substância *viva*.[1]

---

isso, é uma realidade *singular* e *concreta*. — Aqui e em todos os outros pontos, em que não indicarmos o contrário, *animal* torna-se como *espécie*. O *animal* divide-se em *superior* e *inferior*. *Superior* é o que possui a vida sensitiva era toda a plenitude, isto é, com todas as faculdades e operações, que dela emanam. *Inferior* e o que não possui a vida *sensitiva* em toda a sua plenitude, mas faltam-lhe algumas faculdades ou operações. — Aqui tratamos do animal *superior*.

As opiniões dos filósofos acerca da essência do *animal*, embora muitas e diversas, podem reduzir-se a três principais.

A *primeira* opinião, seguida na antiguidade por alguns estoicos e cinicos e nos tempos modernos por *Descartes* e pelo médico espanhol *Gomez Pereira* (*Antoniana Margarita*, Medinae, 1554), ensina que os animais são meros *autômatos*, meras máquinas, destituídas de toda a espontaneidade e sensibilidade e só movidas por forças mecânicas, e que por isso, os seus movimentos são efeitos do maquinismo, como o são os movimentos de um relógio. — Essa opinião derivou da confusão que fizeram da *simplicidade* com a *espiritualidade*; e assim, não podendo conceder ao animal uma alma espiritual, negaram-lhe uma alma *simples*, princípio de operações *imanentes*.

A *segunda* opinião; ensinada na antiguidade pelos *Pitagóricos* e nos últimos tempos por *Montaigne, Charron, Condillac, Helvecio* e muitos outros escritores e naturalistas modernos, mais ou menos sequazes do *transformismo*, ensina que o animal é dotado não só de sensibilidade, mas também de razão, embora rudimentar e num grau menos elevado do que o homem. — Também essa opinião identifica erradamente a *simplicidade* com a *espiritualidade*, porque, não podendo negar ao animal uma alma *simples*, concedeu-lhe uma alma *espiritual*.

A *terceira* opinião, seguida, por Aristóteles, S. Agostinho, Santo Tomás e muitíssimos outros sábios antigos e modernos, ensina que o animal é dotado de sensibilidade, mas é inteiramente destituído de razão. — Essa opinião distingue a *simplicidade* da *espiritualidade* (pois o simples é o que não tem *partes materiais*, mas o *espiritual* é o que não *depende da matéria*), e por isso, concede ao animal a alma *simples*, e nega-lhe a alma *espiritual*.

Aqui refutamos a *primeira* e a *segunda* opinião, e defendemos a *terceira*.

1 Donde se vê a falsidade da *primeira* opinião que reduz o animal a uma simples máquina. — De mais, se o animal fosse uma simples máquina, deveria, nos seus movimentos, obedecer às leis da *mecânica*. Ora, uma das principais leis da *mecânica* é a lei da *inércia*: *um corpo, posto em movimento, conserva sempre a mesma velocidade e a mesma direção, se não encontra obstáculo da parte de uma causa externa*. Logo, o animal, se fosse uma simples máquina, deveria no seu movimento conservar sempre a mesma

214. O animal é dotado de vida vegetativa. — O animal será dotado de vida *vegetativa*, se for capaz de se *nutrir*, *crescer* e se *reproduzir*; pois a vida *vegetativa* consiste nesta tríplice capacidade. Ora, o animal é capaz de *se nutrir*, *crescer* e se *reproduzir*. Logo, é dotado de vida *vegetativa*.[1]

215. O animal é dotado de vida sensitiva.

a) O animal é dotado de órgãos, que servem para o exercício da sua sensibilidade, como são os *olhos*, os *ouvidos*, etc. Ora, a existência dos órgãos *sensitivos* supõe a existência da correspondente vida *sensitiva* no ser, que os possui. Logo, o animal é dotado de vida *sensitiva*.

b) O animal exerce muitas e diversas funções vitais, não só externas mas também internas; pois não só vê, ouve, etc., mas também recorda as impressões passadas, distingue o que lhe é útil do que lhe é prejudicial, etc. Ora, estas funções pertencem à vida *sensitiva*. Logo, o animal é dotado de vida *sensitiva*.

c) Todo o ente criado deve ser dotado das propriedades, que são indispensáveis para o seu desenvolvimento e conservação, porque é próprio da Sabedoria do Criador determinar o fim e conceder os meios para o seu alcance. Ora, o animal precisa, para o seu desenvolvimento e conservação, de procurar o que lhe é útil e fugir do que lhe é prejudicial, e não poderia fazer isso, se não fosse dotado de faculdades *sensitivas*, e por isso, de vida *sensitiva*. Logo, o animal é dotado devida *sensitiva*.[2]

---

velocidade e a mesma direção, se não encontrasse obstáculo da parte de uma causa externa. Mas isto é contrário à experiência. O animal, no seu movimento, muda de velocidade e de direção, suspende e depois continua o seu curso, não levado pela força das causas externas, mas por um princípio *intrínseco* de *espontaneidade*. Logo, não é uma simples máquina.

1 Todos os que admitem a vida *vegetativa* nas plantas, admitem-na, sem dificuldade, nos animais. E até alguns, que a negam às plantas, ou a reduzem a meras combinações químicas ou mecânicas, afirmam que nos animais essa vida se desenvolve por uma operação vital ou imanente. Todavia devemos dizer que, embora a vida *vegetativa* dos animais seja mais elevada que a das plantas, contudo ambas convêm na mesma razão de vida vegetativa, e a ambas podem atribuir-se os caracteres de tal vida.

2 É claro que entendemos falar dos animais perfeitos, nos quais a energia sensitiva se desenvolve inteiram ente, porquanto, o comporta a natureza d'eles; porque lia umas espécies de animais, que se aproximam das plantas e por isso, possuem o Ínfimo grau da vida sensitiva, podendo exercer poucas operações da mesma vida. — Mas a conclusão é evidente. Ensina-nos a anatomia dos animais que eles são dotados dos mesmos órgãos internos e externos, de que é dotado o homem para o

216. O animal é destituído de razão.

a) Se o animal fosse dotado de *razão*, deveria conceber idéias *universais*, *imateriais*, *absolutas* (pois o objeto da razão é o *universal*, o *imaterial*, o *absoluto*), e por isso, ter o dom da *palavra*; visto que a palavra é o meio natural de que a razão se serve para manifestar as suas idéias, que, ou pelo *objeto* que representam, ou pelo *modo* porque o representam, são sempre *universais*. Ora, o animal, embora possua órgãos vocais, às vezes mais desenvolvidos e aperfeiçoados que os do homem, contudo não tem o dom da *palavra*. Logo, o animal não concebe idéias *universais* e por isso, é destituído de *razão*.[1]

b) Se o animal fosse dotado de razão, deveria *raciocinar*, isto é, deduzir do *universal* o *particular* (pois tal é a função desta faculdade), e por isso, — não produziria sempre o *mesmo efeito*, porque o *universal* é modelo ou ideal de muitos e diversos objetos particulares, — nem produziria sempre *do mesmo modo*, visto que um modelo ou ideal *universal* pode tornar-se particular e concreto por várias e diferentes aplicações, — e assim, seria capaz de *progresso*, pois o progresso consiste

---

exercício da sua vida sensitiva. Ora, como diz S. Tomás, os órgãos servem para as faculdades: "*organa sunt propter potentias*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3). Daqui a pouco, falaremos das operações sensitivas dos animais e ver-se-á a falsidade da opinião, que faz dos animais outras tantas maquinas.

1 Sabiamente escreve a esse respeito o celebre filólogo Max-Muller: "O fato de que todas as palavras eram no princípio um predicado, e de que os nomes, ainda que sinais de concepções individuais, são todos, sem excepção, derivados de idéias universais, é uma das mais importantes descobertas da ciência da linguagem. Já antes se conhecia que a linguagem especifica o homem, e que a posse de idéias gerais distingue o homem do animal; mas, que estas duas asserções diferentes significassem um e mesmo fato, não se conheceu, enquanto não foi estabelecida a teoria das raízes. Mas, ainda que a nossa filosofia não o conhecesse, os antigos poetas e construtores de línguas deveriam conhecê-lo; porque os gregos, para significar a *razão* e a *língua*, empregavam uma a mesma palavra *logos*; como, para designar o animal, se serviam da palavra *alogon* (*sem razão, sem língua*). Nenhum animal pensa e nenhum animal fala, à excepção do homem. Linguagem e pensamento, são inseparáveis... A palavra é o pensamento *encarnado* "(*Leituras sobre a linguagem*, Leit. IX, E S. Tomás já dissera que: *locutio est proprium opus rationis*" (*Sum. Th.*, p. I, q. 91, a. 3 ad 3). — O animal tem o *grito*, mas não a *palavra*. A palavra é um sinal *arbitrário*, ou *convencional*, de uma *idéia*; o *grito* é um sinal *natural*, ou *instintivo*, de um estado físico atual. A *palavra* é um fato *mental*; o *grito* é mera função *orgânica* (*Sum. Th.*, II-II, q. 110, a. 1). Há, pois, um íntimo nexo entre a *palavra* e a *idéia*. Se o animal não tem a *palavra*, é porque não tem *idéias* para exprimir, e por isso, é destituído de *razão*.

na constante, variada e cada vez mais perfeita aplicação do universal ao particular. Ora, o animal — produz sempre o *mesmo efeito*, — produ-lo sempre do mesmo modo, — e assim não é capaz de progresso, mas permanece estacionário. Logo, o animal não *raciocina*, e por isso, é destituído de *razão*.[1]

1 Dá-se o progresso na ciência, quando de princípios universais se deduz uma serie ordenada de conseqüências particulares; e dá-se o progresso na arte, quando, aplicando-se os ideais abstratos à matéria, essa se modifica em diferentes formas. Vejamos se o animal é capaz de progresso.

O animal — produz sempre o *mesmo efeito*; assim a aranha só faz a teia e nunca uma cabana, a andorinha só faz o ninho e nunca um favo de mel; — e produ-lo sempre do *mesmo modo*; assim a andorinha faz hoje o ninho como o fez há cem anos, a abelha no último ano da sua vida constrói o favo com a mesma perfeição como quando nasceu, a aranha emprega os mesmos processos para prender a mosca, quer essa tenha ou não tenha asas. — Se o animal fosse dotado de razão, como o é o homem, deveria *progredir*, e, à semelhança do homem, chegar ao conhecimento do que lhe é útil e do que lhe é prejudicial, por meio da própria razão e da convivência social, Mas não é assim. O animal não *progride*, fica sempre estacionário; visto que distingue, logo, desde o nascimento, sem investigação própria e não ensinado por outro, o que lhe é útil do que lhe é nocivo, procurando uma coisa e fugindo de outra; assim o cordeiro vê o lobo pela primeira vez e foge dele como de inimigo, ao passo que segue tranquilo e seguro o cão que nunca viu, tomando-o por seu natural protetor.

Se o animal produz sempre o mesmo *efeito*, produ-lo sempre do *mesmo modo*, e não *progride*, deve concluir-se que as formas, que determinam e dirigem o animal nas suas operações, não são *universais*, mas *singulares*, e por isso, próprias, não da *razão*, mas de uma faculdade *sensitiva*. Diz S. Tomás: "Alia animalia ab homine *intellectum non habent*; quod ex boe apparet quia non operantur *diversa et opposita*, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in cadem specie; sicut omnis hirundo similiter nidificat" (*C. Gent.*, 11, 65; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 101, a. 2 ad 2; In II *Phys.*, 1. 13).

A conseqüência, que de alguns outros exemplos, apontados pelos nossos adversários, legitimamente se pode deduzir, é que em certos animais o grau do conhecimento sensível é mais elevado, e que existe neles-uma faculdade sensitiva superior, que parece como que ura reflexo da inteligência.

Aqui deve notar-se que os escritores, que atribuem ao animal a percepção do *universal*, do *imaterial*, só lhe concedem faculdades *orgânicas* e *materiais*. Mas, sendo assim, contradizem-se. Faculdades *orgânicas* e *materiais*, se são capazes de perceber o *singular*, o *material*, não podem perceber o *imaterial*, o *universal*; porque uma coisa, recebida num sujeito é sempre recebida segundo a natureza do próprio sujeito, do modo que um sujeito material só pode receber o material, e um sujeito *imaterial* ou *espiritual* só pode receber o *imaterial* ou o *espiritual*. — Se o animal não percebe o *universal*, é claro que não pode formar juízos, nem abstrair, nem possuir o sentimento

217. O animal é dotado de unidade substancial.

a) Um ser é dotado de unidade *substancial*, quando todas as suas faculdades formam um só organismo e pertencem à mesma substância.

---

do belo e do bem imaterial da moral e da religião, etc.

Os transformistas objetam: se o animal é destituído de razão, como explicar as obras admiráveis das abelhas e das aranhas, a previdência da formiga e do castor, a astúcia da raposa., a fidelidade do cão a imitação do macaco? Se todo o efeito exige uma causa proporcionada, aquelas obras perfeitíssimas supõem necessariamente a razão. — Admitimos que as admiráveis operações dos citados animais, as cabanas construídas pelo castor, a exatidão geométrica dos hexágonos nos favos das abelhas, etc., supõem certamente uma razão e uma razão altíssima, mas negamos que essa razão altíssima seja uma faculdade *subjetiva* dos animais, que derive da sua natureza. Na verdade, se a razão, que dirige os animais nas suas operações, fosse uma propriedades *subjetiva* deles, estão o castor, a abelha e muitos outros animais teriam uma inteligência muito mais desenvolvida que a do homem; porque é difícil, se não impossível, que o homem, com toda a sua arte e ciência, execute trabalhos tão perfeitos e admiráveis. — Além disso, se aqueles animais, na execução das suas obras, fossem dirigidos por uma razão subjetiva, essa deveria revelar-se nas outras ações, como acontece no homem. Todavia não é assim; a abelha, que constrói o favo no hexágono, são sabe depois edificá-lo no quadrado ou no triângulo equilátero, e mostra-se insensata e estúpida em todas as outras operações, porque fechada num quarto esvoaçara contra as vidraças, sem que chegue a convencer-se de que o cristal, apesar de transparente, é impenetrável. — Finalmente, se os animais fossem dotados de razão, deveríamos concluir que a ciência e a arte eram neles inatas; porque desde os primórdios da sua existência começam a executar trabalhos que, às vezes, envolvem difíceis cálculos de matemática e profundos conhecimentos das leis naturais.

O animal, portanto, opera guiado por uma altíssima razão, e, contudo, essa razão não está no animal. E onde estará ela? — Um relógio, no exato regulamento do seu engenhoso maquinismo revela a existência de uma razão. Mas essa razão não está no próprio relógio: está no artífice. Pois bem, aquela razão, que dirige os animais nas suas perfeitíssimas operações, está no Autor eterno da natureza, no Artífice infinitamente inteligente, — em Deus. Foi Deus quem imprimiu nos animais a *inclinação*, o *instinto*, para poderem produzir as obras perfeitíssimas, proporcionadas ao seu fim. Diz S. Tomás: "Contigit quod in operibus brutorum animalium aparrent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, *utpote a suma Arte ordinatos*. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia et sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio: quod ex hoc apparet, quia omnia, quae sunt unius naturae, *similiter* operantur" (*Sum. Th.*, I-II, q. 13, a. 2 ad 3).

Todas as outras dificuldades dos adversários derivam da confusão que fazem da *idéia* com a *imagem*, do *pensamento* com a *sensação*, da *inteligência* com o *instinto*. Assim todos os seus argumentos ou nada provam, por se basearem em falsos supostos, ou, se provara alguma coisa, provara somente que o animal é dotado de faculdades sensitivas, o que defendemos.

Ora, no animal, todas as faculdades formam um só organismo e pertencem à mesma substância. Logo, o animal é dotado de unidade *substancial*.

b) Se o animal não fosse dotado de unidade *substancial*, haveria nele *dois* seres vivos: um que vegeta e outro que sente. Ora, isto é falso; porque no animal o ser que vegeta é o mesmo que sente. Logo, o animal é dotado de unidade *substancial*.[1]

218. O animal difere essencial mente da planta e do homem.

a) Difere *essencialmente* da planta. Um ente difere *essencialmente* do outro, quando possui uma propriedade *essencial*, que este não tem. Ora, o animal possui a *sensibilidade*, que a planta não tem; e a sensibilidade é uma propriedade *essencial* do animal, pois não se concebe animal que não seja sensitivo. Logo, o animal difere *essencialmente* da planta.[2]

b) Difere *essencialmente* do homem. Na verdade, o homem possui a *razão*, de que o animal é destituído. Mas a razão é um dos elementos, que constituem a *essência* do homem. Logo, o animal difere *essencialmente* do homem.[3]

---

1 A *unidade substancial* ao animal revela-se claramente a estrutura do seu corpo. Entre os órgãos vegetativos e sensitivos a correspondência é tão perfeita, o nexo é tão íntimo, que resulta um só sistema orgânico, ainda que varie nas diversas suas partes para o exercício das diversas funções. O sistema nervoso estende-se e preside a todas as partes do corpo, e avigora com a sua influência não só os órgãos da sensibilidade e da locomoção, mas também os que servem apenas para a vegetação. As funções da vida *vegetativa* são intrinsecamente elevadas a produzir um efeito *superior*, qual é a alimentação e a procriação de uma substância, dotada não só de vida *vegetativa*, mas também de *sensitiva*. Daí o mútuo influxo entre as duas vidas no mesmo sujeito. Uma excessiva irritação locai enfraquece todo o corpo do animal, alterando as próprias operações vegetativas; como também uma sensação muito viva determina imediatamente uma forte excitação não só na fibra muscular, mas também nos órgãos da vida nutritiva. Pelo contrário, uma extraordinária intensidade dos atos vegetativos diminui, e às vezes suprime inteiramente a energia do sentimento. Esse mútuo influxo e nexo das faculdades, relativas às doas vidas, não poderia explicar-se, se o animal não fosse dotado de *unidade substancial*.

2 A *sensibilidade* é o elemento que constituem o animal, imprimindo nele caracteres tão próprios e especiais, que o fazem diferir *essencialmente* da planta, não só na vida *sensitiva* mas também na *vegetativa*; pois que as funções da vida *vegetativa* no animal são exercidas por órgãos mais perfeitos e são destinadas a nutrir e a reproduzir um ser *sensitivo*.

3 Essa conclusão, que é evidente, e contra os que não reconhecem entre o homem e o animal uma diferença *essencial*, fundada em que o homem possui uma

ARTIGO II
Alma dos animais

219. O animal tem alma. — O animal é dotado de vida, e por isso, deve ter em si o princípio dessa vida. Ora, o princípio da vida diz-se alma. Logo, o animal tem *alma*. — A *alma* do *animal* é o *princípio primeiro, pelo qual a substância corpórea vegeta e sente*. — A verdade desta definição, será explicada e demonstrada nos números seguintes.[1]

220. O animal tem uma só alma.

a) A *alma* do animal é o princípio da sua vida. Ora, o princípio da vida, como provámos, é *único* em cada ser vivo. Logo, o animal tem uma só alma.

b) O animal é dotado de *unidade substancial*. Esta unidade deve derivar ou do *corpo*, ou da *alma*: pois são estes os dois elementos essenciais do animal. Mas não deriva do *corpo*, pois esse é composto de muitas e diversas partes. Logo, deriva da *alma*. Se deriva da *alma*, esta deve ser uma só; porque não poderia comunicar a unidade, se ela a não possuísse. Logo, o animal tem uma só alma.[2]

221. A alma do animal é sensitiva. — O animal tem uma só alma, e é dotado de vida vegetativa e sensitiva. Logo, a única alma,

---

propriedade *essencial*, de que o animal é destituído, mas que apenas admitem uma diferença *acidental*, baseada na diversa participação das mesmas faculdades intelectuais (*Sum. Th.*, p. I, q. 18. a. 3).

1 A *alma*, embora em sentido mais lato signifique o princípio da vida em geral, e por isso, se atribua aos vegeta es, todavia em sentido mais rigoroso denota o princípio da vida *intelectual* ou *sensitiva*, e por isso, deve atribuir-se ao animal racional e ao irracional, que da alma — *anima* — tiram o seu nome de *animais*. — Os sequazes do *atomismo* e do *organicismo* explicam a vida sensitiva ou pelos movimentos mecânicos, — ou pelas forças químicas e físicas da matéria, — ou pela *matéria organizada*. — Estas opiniões já foram expostas e refutadas. Se a *matéria* com as suas forças, não explica a vida *vegetativa*, muito menos pode explicar a vida *sensitiva*.

2 Como vimos, o animal é dotado de *unidade substancial*. Os órgãos da vida vegetativa e os da sensitiva, embora sejam muitos e diversos, contudo formam um só organismo. Entre as operações da vida vegetativa e as da vida sensitiva há um mútuo influxo, uma dependência mútua, de modo que, quando se corrompe o princípio das operações sensitivas, acabam também as operações vegetativas. Ora, tudo isto seria inexplicável, se, no animal, o princípio da vida sensitiva fosse distinto e diverso do princípio da vida vegetativa, isto é, se não houvesse uma só alma.

existente no animal, é ao mesmo tempo o princípio da sua vida vegetativa e sensitiva. Ora, a alma, que ao mesmo tempo é princípio da vida vegetativa e sensitiva do animal, ou é a *vegetativa*, ou a *sensitiva*. Mas não é a *vegetativa*; porque esta, se pode ser princípio da vida vegetativa, não o pode ser da sensitiva, aliás também a planta seria dotada de vida *sensitiva*, o que é falso. Logo, a alma do animal é *sensitiva*.[1]

222. A alma sensitiva é forma substancial do animal. — Forma *substancial* é a realidade, que constitui um ser numa espécie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras espécies. Ora, a alma *sensitiva* constitui o animal numa espécie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras espécies, como dos minerais, das plantas, do homem. Logo, a alma sensitiva é forma *substancial* do animal.[2]

---

1 A *sensibilidade* é a diferença *específica* do animal. De fato, a *sensibilidade* — convém a *todo* o *animal* e só ao animal, — pertence à *essência* do animal, enquanto o animal pela *sensibilidade*, é constituído numa certa espécie e se distingue de todos os outros seres, — é a raiz, de que derivam todas as propriedades do animal. Por isso, o animal define-se retamente: *vivente sensitivo. Vivente* é o *gênero próximo*, comum ao animal e ao vegetal; *sensitivo* é a diferença *específica*, pela qual o animal se distingue do vegetal. Se a *sensibilidade* é a *diferença específica* do animal, a razão é porque a alma do animal é própria e formalmente *sensitiva*.

2 O princípio, pelo qual um ser vive, é verdadeira *forma substancial*. Ora, a alma *sensitiva* é o princípio, pelo qual o animal é dotado de vida *sensitiva*. Logo, a alma *sensitiva* é verdadeira forma *substancial*. A conclusão é claríssima. — Sendo forma *substancial*, a alma *sensitiva* reside em todo o corpo do animal e em cada uma das suas partes.

Pergunta-se: o *sangue* do animal será informado pela alma *sensitiva*? — Os antigos diziam que o sangue não pertence à substância viva, porque opinavam que ele não exerce operações vitais, mas é apenas um complemento exigido para o exercício da vida no próprio corpo, e concluíam que o sangue não é informado pela alma. Mas os modernos, depois de ter feito muitas experiências, puderam averiguar que o sangue exerce realmente as operações vitais de nutrição e de crescimento. De fato, o sangue, quanto à parte sólida, resulta de corpúsculos microscópicos, chamados *glóbulos*, cada um dos quais é uma *célula*, que deriva de uma primitiva célula embrional e que vive, se alimenta, se multiplica e gera outras células, que são verdadeiras partes do organismo. É por isso, que alguns dizem que o sangue é a *carne líquida*. Se o sangue é vivo quanto ao seu elemento principal, que é a parte *sólida*, constituída pelas células, devemos afirmar o mesmo em relação ao elemento *secundário*, que é a parte *líquida*, constituída pelo plasma, em que vão nadando as células e que encerra em si os elementos reparadores dos órgãos. Se o sangue é *vivo*, devemos dizer que ele é informado pela alma e está compreendido na unidade do indivíduo. A continuidade

223. A alma sensitiva do animai é princípio também da sua vida vegetativa.

a) As formas *substanciais* estão por tal modo subordinadas entre si, que a forma, superior, contém toda a virtude da inferior, e por isso, a superior comunica ao corpo a perfeição, que a inferior lhe teria comunicado. Logo, a alma sensitiva, sendo forma *substancial* do animal e superior à *vegetativa*, comunica ao mesmo animal toda a perfeição, que a alma *vegetativa* lhe teria comunicado. Ora, a alma *vegetativa* feria comunicado ao animal a vida *vegetativa*. Logo, a alma *sensitiva* comunica ao animal a vida *vegetativa*, e assim é princípio também da sua vida *vegetativa*.

b) A forma *substancial* é o princípio de toda a atividade, que uma substância corpórea possui. Ora, a alma sensitiva é forma *substancial* do animal. Logo, a alma *sensitiva* é o princípio de toda a atividade do animal. Mas a atividade do animal não só abrange as funções da vida sensitiva, mas iam bem as da vida vegetativa. Logo, a alma sensitiva do animal não só é princípio da sua vida *sensitiva*, mas também da *vegetativa*.[1]

224. A alma do animal é substância simples.

a) É *substância*. — A alma do animal é o princípio *primeiro* da vida, de que o próprio animal é dotado. Ora, o princípio *primeiro* da

---

entre os elementos do sangue, como entre o sangue e as outras parles do organismo, não será *perfeita* ou *completa*, mas terá verdadeira *continuidade*, exigida pela *unidade* do *ser vivo*, e pela *unidade* do *princípio vital*. — Notamos a esse respeito que a histologia, se pode determinar e determina o modo porque se desenvolvem as células de cada tecido, e as funções; que elas exercem, não pressupõe, nem pode deduzir que cada célula possua um princípio vital próprio e distinto do das outras células. Tudo se explica, se se admite que o princípio vital é simples na essência, mas multíplice na energia. — A lympha não parece animada; é um simples veículo que transmite os alimentos às várias parte do organismo. As unhas e os cabelos só vivem na sua raiz, que é uma célula, informada pela alma.

1 Alguns escritores admitem nos animais, além da alma sensitiva, uma outra forma substancial — a forma de corporeidade, pela qual o corpo é corpo e não é uma substância simples. — Já refutamos essa opinião. Se o corpo fosse constituído pela forma de corporeidade, essa seria forma substancial, e a alma sensitiva, encontrando o corpo já constituído, seria apenas tuna forma Ocidental, e assim a diferença entre o animal e o vegetal seria apenas Ocidental; o que é falso. — De mais. a forma de corporeidade seria ao menos inútil, visto que a alma sensitiva, por ser uma forma superior à forma de corporeidade. exerce para cem a matéria as mesmas funções que a outra teria exercido. A forma sensitiva, pois, é a única forma substancial, existente no animal, e por ela o animal é corpo, é vivo, vegeta e sente.

vida deve ser *substância*; porque o *acidente*, dependendo da substância na existência e nas operações, só pode ser princípio *segando* da vida. Logo, a alma do animal é *substância*. — Todavia a alma do animal é uma substância *incompleta*, como o é toda a forma *substancial*.

b) É substância *simples*. — Uma substância é *simples*, quando não é composta — nem de partes *essenciais*, que são a *matéria prima* e a *forma substancial*, — nem de partes *integrantes*, que são as *quantitativas*. Ora, a alma do animal não é composta — nem de partes *essenciais*, pois a alma é só forma, — nem de partes *quantitativas*, porque, sendo só forma e não matéria, a alma não é corpo, e por isso, não tem partes *quantitativas*. Logo, a alma do animal é substância *simples*.[1]

225. A alma do animal não é espiritual, mas é material.

a) Não é *espiritual*. — Se a alma do animal fosse *espiritual*, o animal seria dotado de *razão*; pois a *razão* é uma faculdade, que emana necessariamente da essência do ente *espiritual*. Ora, o animal é destituído de *razão*. Logo, a sua alma não é *espiritual*.

b) Mas é *material*. — Uma substância é *material*, quando, embora seja simples e incorpórea, todavia por tal modo depende da matéria, que sem esta não pode operar. Ora, a alma do animal depende da matéria nas suas operações; visto que todas as operações do animal se exercem na matéria e com a matéria, pois não é só a alma sensitiva que vegeta e sente, mas é o composto da alma e da matéria. Logo, a alma do animal é *material*. — Se a alma do animal é *material* e depende da matéria nas *operações*, também depende dela na *existência*, e não é

1 Se toda a forma substancial é simples, se simples é o princípio vital, não pode deixar de ser simples a alma sensitiva. Sendo simples quanto à essência e à integridade, a alma dos animais é por si indivisível. — Mas, como dissemos, se a alma de todos os animais é indivisível por si mesma, a alma dos animais inferiores é divisível por causa da matéria, que ela informa, porque, no corpo desses animais, cada parte tem a estrutura e a organização do todo e separada pode exercer as funções vitais, que se exercem em todo o corpo. — Como também dissemos, alguns autores não querem admitir divisão alguma na alma dos animais inferiores, nem por causa da matéria, e dizem que a alma, na divisão da matéria, não se divide, multiplica-se, e multiplica-se por uma nova geração. Essa explicação não convence. A multiplicação é efeito da própria divisão. Além disso, essa nova geração não pode conceber se. Se, quando se corta um animal de ordem inferior, houvesse uma nova geração, essa só poderia realizar-se pela cessação da alma, que informava a parte quando estava no Lodo. e pela produção de uma nova alma, — pois não pode a mesma matéria ter duas formas substâncias. Mas essa cessação e essa geração são coisas inaceitáveis

subsistente; porque o modo de existir é proporcionado e correspondente ao modo de operar.[1]

226. A alma do animal não começa por criação, mas por mudança da matéria.

a) Não começa por *criação*. — Uma forma começa por *criação*, quando é tirada do *nada*, isto é, quando é produzida independentemente da matéria preexistente. Ora, a alma do animal não é tirada do *nada*, isto é, não é produzida independentemente da matéria preexistente; visto que, dependendo da matéria na existência, deve também depender da matéria na origem; pois o modo de existir corresponde ao modo de começar. Logo, a alma do animal não começa por *criação*.[2]

---

1 É próprio de uma substância subsistente o poder operar com independência intrínseca de outro princípio. Ora, a alma dos animais não pode operar independentemente da matéria. Logo, não é subsistente, e por conseguinte não pode existir sem a matéria. Diz S. Tomás: "Formae non subsistenti non competit proprie ut agat; agere enim rei perfectae et subsistentis est". C. Gent., II, 57; cf. Sum. Th., p. 1, q. 75, a. 3).

Daqui se vê a falsidade — tanto daquela opinião, que admite a transmigração das almas dos animais de um corpo para outro, pois essa transmigração supõe que a alma dos animais seja uma substância subsistente, — como daquela teoria, que defende a imortalidade da alma dos mesmos animais, porque só um ser subsistente pode ser imortal.

Para evitarmos equívocos, lembramos a doutrina exposta na Ontologia. Uma substância pode ser corpórea, material e espiritual. — É corpórea, quando é corpo, isto é, quando é dotada de matéria, quando não é simples.

— E material, quando, embora seja simples e incorpórea, todavia por tal modo depende da matéria, que sem essa não pode operar, nem existir. — E espiritual, quando não só é simples, mas também é imaterial, de modo que, embora exista na matéria, todavia é independente da matéria nas suas operações e por isso, na sua existência. — Donde se vê que uma substância pode ser simples e material; pois que estes dois predicados não são opostos entre si, mas o simples é oposto ao corpóreo, e o material ao espiritual. — A alma dos animais é simples, porque não é corpórea, mas é material, porque não é espiritual, isto é, porque não é independente da matéria.

Alguns escritores, dando ao material o mesmo sentido de corpóreo, negam que a alma dos animais seja material. E têm razão, porque a alma dos animais não tem matéria.

2 Alguns escritores sustentam que a alma do animal é criada. — Mas o erro é manifesto. A criação é uma operação imediata de Deus. E, como Deus, quando opera imediatamente, não precisa de matéria preexistente, o efeito da ação criadora é por si subsistente. Por isso, a alma dos animais, por não ser subsistente, não começa por criação (Sum. Th., p. I, q. 11S, a. t).

b) Mas começa por *mudança da matéria*. — Toda a forma, que não começa por criação, começa por mudança da matéria; pois não se concebe outra hipótese. Ora, a alma do animal não começa por criação. Logo, começa por mudança da matéria. — A causa eficiente, pois, que produz aquela mudança na matéria, produz a própria alma do animal.[1]

227. A alma do animal no acaba por aniquilação. mas por mudança da matéria.

a) Não acaba por *aniquilação*. — Só pode acabar por *aniquilação* a substância, que começou por *criação*; pois que o modo porque um ente acaba deve corresponder ao modo porque ele começa. Ora, a alma do animal não começa por *criação*. Logo, nem acaba por *aniquilação*.

b) Mas acaba por *mudança da matéria*. — Uma forma, que: começa por mudança da matéria, só por mudança da matéria pode acabar; pois, como dissemos, o modo porque um ente acaba corresponde ao modo porque começa. Ora, a alma do animal começa por mudança da matéria. Logo, só acaba por mudança da matéria. — A alma do animal acaba, quando na matéria se produz uma mudança, essencialmente contrária àquela, porque a própria alma começou.[2]

ARTIGO III
Faculdades dos animais

228. Faculdades do animal. — *Faculdades* do animal são as forças, de que o animal é dotado para a produção das operações *vitais*. — Estas forças são *acidentais*, e são o princípio *segundo* da vida, e distinguem-se

1 A alma do animal é produzida pela virtude ativa, que está no gérmen, derivante da alma do princípio gerador, e que torna o efeito semelhante na espécie ao próprio princípio; assim como de um agente principal deriva a força que move o instrumento e que torna o efeito semelhante ao próprio agente (Sum. Th., 1. c.).

2 A alma dos animais, como também a dos vegetais, não acaba por se corromper em si mesma, porque é simples e não tem partes, mas acaba em quanto o corpo, que está naturalmente sujeito à corrupção, se torna incapaz para exercer as operações da vida sensitiva.

da alma, que é a força *substancial*, de que derivam e que é o princípio *primeiro* da vida.[1]

229. As faculdades do animal derivam da alma sensitiva, mas residem no composto, como no seu sujeito.

a) Derivara da *alma sensitiva*. — A alma *sensitiva* é forma *substancial* do animal. Ora, a forma *substancial* é o princípio, de que deriva toda a atividade do ser. Logo, as faculdades do animal derivam da sua alma *sensitiva*.

b) Mas residem no *composto*, como no seu *sujeito*. — O *sujeito* de uma faculdade é o ente, capaz de operar por esta faculdade. Ora, o ente capaz de operar pelas faculdades *sensitivas* é o *composto* de *matéria* e de alma *sensitiva*. Logo, as faculdades residem no *composto*, como no seu *sujeito*.[2]

---

1 Na Antropologia trataremos com o suficiente desenvolvimento das faculdades e das operações sensitivas, comuns ao animal e ao homem. Por isso, daremos aqui apenas umas breves indicações.

2 Diz S. Tomás: "Manifestam est quod potentiae partis sensitivae sunt in composito, sicut in subjecto, sed sunt ab anima, sicut a principio" (De anima, a. 19; cf. Sum. Th., p. I. q. 77, a. 5).

Desse princípio derivam os seguintes corolários:

1) É falsa a opinião dos que dizem que os objetos externos produzem impressão no corpo do animal, e o corpo na alma sensitiva, e que só essa sente; visto que nem o corpo pode operar independentemente da alma sensitiva, nem essa independentemente do corpo.

2) Erram os que dizem que a sensação externa não se realiza no sentido próprio, mas sim no cérebro e com o cérebro; porque a percepção de um certo e determinado objeto exige uma certa e determinada disposição na respectiva faculdade perceptiva, e essa disposição não está no cérebro, mas nos próprios sentidos externos. No cérebro, por ser a sede do sentido comum, dá-se a percepção das sensações externas.

3) Daqui se vê também que são inúteis os esforços dos que andam em procura de uma ponte que transmita à alma as impressões recebidas no corpo. A ponte ê necessária para unir duas coisas distantes eu Ire si; ora, o corpo e a alma não estão distantes, mas unidos.

Estas opiniões fundam-se na errada concepção da essência dos animais. Julga-se que o corpo do animal seja uma coisa independente da alma sensitiva, e que esta seja apenas uma forma assistente, à qual o corpo transmitia as impressões por ele recebidas dos objetos externos. Mas é falso, a alma sensitiva é forma substancial, que constitui o corpo do animal naquela espécie, e no corpo e com ele exerce todas as operações próprias do animal.

230. Espécies das faculdades do animal. — O animal é dotado, de vida *vegetativa* e *sensitiva*. Em quanto dotado de vida *vegetativa*, possui três espécies de faculdades: a *nutritiva*, a *aumentativa* e a *reprodutiva*, mas possui-as de um modo mais elevado que a planta. Enquanto dotado de vida *sensitiva*, possui outras quatro espécies de faculdades: as *perceptivas*, a *apetitiva*, a *locomotiva* e a *vocal*.[1]

231. Faculdades perceptivas do animal. — As faculdades *perceptivas* do animal, chamadas *sentidos*, são aquelas por meio das quais ele *conhece os objetos materiais na sua singularidade*. — O animal, como atesta a experiência, só conhece objetos *materiais* na sua *singularidade*, isto é, cercados e determinados pelas condições individuais, que os tornam singulares e concretos. — Conhecer os objetos imateriais, ou os objetos materiais na sua *universalidade*, isto é, abstraídos de todas as condições *individuais*, é próprio da *razão*, de que o animal é destituído.[2]

232. Divisão das faculdades perceptivas. — As faculdades *perceptivas*, chamadas *sentidos*, dividem-se em *externas* e *internas*. — As *externas* são as que existem na *superfície externa* do organismo, e pelas quais o animal percebe os objetos *externos*. — As *internas* são as que existem no *interior* do organismo, e pelas quais o animal percebe — *direta*

---

1 O animal possui as faculdades da vida vegetativa, que são a nutritiva, a aumentativa, e a reprodutiva, mas possui-as de um modo mais elevado que a planta; pois, como dissemos, os órgãos que servem para o exercício daquelas faculdades são mais complexos no animal que na planta, e o sujeito que no animal se nutre, cresce e se reproduz não é um ser vegetativo, mas um ser sensitivo. — Mas são as faculdades sensitivas do animal, que nos merecem agora especial atenção.

2 Ninguém se admire se atribuímos o conhecimento ao animal depois de lhe termos negado a razão, ou a inteligência. — Conhecimento, em geral, é uma operação imanente, pela qual se apreende algum objeto. Ora, os animais, pelas suas faculdades perceptivas e com uma operação imanente, apreendem os objetos materiais. Logo, são dotados de conhecimento. O conhecimento pode ser sensível, ou intelectual, segundo é um ato da faculdade sensitiva, que apreende o concreto, o sensível, o material, — ou é um ato da faculdade intelectual, que apreende o abstrato, o espiritual, o imaterial. O conhecimento intelectual (t exclusivamente próprio do homem e das substancias espirituais; o conhecimento sensível convém também ao animal. — O homem, pela razão, percebe objetos imateriais, como Deus, a verdade, o hem, a virtude, etc., também conhece os objetos materiais, mas na sua universalidade, como é a essência do vegetal, do mineral, etc.; pois a essência, abstraindo das condições individuais, pode atribuir-se a cada um dos indivíduos da mesma espécie e por isso, é universal.

e *imediatamente* as próprias *sensações* e as *imagens sensíveis* dos objetos externos, — e *indireta* e *mediatamente* os mesmos objetos externos.[1]

233. Número das faculdades perceptivas externas. — As faculdades perceptivas *externas*, ou *sentidos externos*, são *cinco*, a saber: a *vista*, o *ouvido*, o *olfato*, o *gosto* e o *tato*.

a) *Vista*. — A *vista* é o sentido, pelo qual o animal percebe as *cores*. — O seu órgão é constituído pelos *olhos*.

b) *Ouvido*. — *Ouvido* é o sentido, pelo qual o animal percebe os *sons*, produzidos pelos movimentos vibratórios dos corpos elásticos. — O seu órgão é o aparelho *auditivo*.

c) *Olfato*. — *Olfato* é o sentido, pelo qual o animal percebe os *cheiros*. — A sua sede é principalmente a *pituitária*, que guarnece as *fossas nasais*.

d) *Gosto*. — *Gosto* é o sentido, pelo qual o animal percebe os *sabores*. — O seu órgão principal é a *língua*.

e) *Tato*. — *Tado* é o sentido, pelo qual o animal percebe os objetos, que nele fazem impressão pela sua resistência. — O *tato*, considerado em geral, tem a sede principal na *pele*.[2]

234. Número das faculdades perceptivas internas. — As faculdades *perceptivas internas*, ou *sentidos internos*, são *quatro*, a saber: o *sentido comum*, a *imaginação*, a *força estimativa* e a *memória sensitiva*. — De cada uma diremos alguma coisa.

a) *Sentido comum*. — *Sentido comum* é a faculdade pela qual o animal conhece as *sensações* dos *sentidos externos* e as suas *diferenças*. — Pelo *sentido comum*, pois, o animal *direta* e *imediatamente* percebe as *sensações* dos sentidos *externos*, que a ele convergem, como a centro *comum*. — Mas, como a sensação não pode ser percebida será que ao mesmo tempo seja

---

1 Os sentidos, sendo faculdades ligadas aos órgãos, devem ter a própria sede numa parte determinada do corpo. Portanto, dessa determinada sede pode deduzir-se uma certa diferença entre as próprias faculdades. Ora, uns sentidos residem na parte externa do corpo; outros, na parte interna.

— Mas a divisão das faculdades, que se funda nos objetos, é ótima. Ora, o objeto de alguns sentidos é constituído pelo sensível externo; e o objeto de outros consiste na própria sensação interna, ou nalguma coisa, que acompanha essa sensação.

2 O objeto dos sentidos externos é concreto e singular; porque cada um dos sentidos externos é orgânico, isto é, exerce-se por meio de órgão, e o objeto de uma faculdade é proporcionado à própria faculdade (Sum. Th., p. 1, q. 78. a. 3).

percebido o seu sujeito, e o seu, objeto, assim o animal, pelo sentido *comum*, percebe, embora *indireta* e *mediatamente*, o próprio organismo e o objeto das suas sensações.

Esta faculdade existe no animal. Na verdade, o animal, nas suas operações, mostra experimentar, ao mesmo tempo, várias sensações, relativas a diversos sentidos externos, e preferir umas às outras, como se as tivesse comparado entre si; assim o cão que, à vista da lebre, abandona o osso, mostra experimentar, ao mesmo tempo, a sensação da *vista* e a do *gosto*, e preferir uma à outra, aliás não poderia deixar o osso, para perseguir a lebre. — O órgão do *sentido comum* reside no *cérebro*.[1]

b) *Imaginação* é a faculdade, pela qual o animal conserva e reproduz as *imagens sensíveis* dos objetos *externos*, mesmo na *ausência* dos próprios

1 O sentido comum exerce, de algum modo, no animal, o ofício que a consciência exerce no homem. A consciência é a própria inteligência, que, refletindo sobre si mesma, percebe os fenômenos internos, atualmente presentes. Ora, a inteligência reflete sobre si mesma, porque é uma faculdade espiritual, mas o animal, que não é dotado de faculdades espirituais e só tem faculdades orgânicas, não possui a consciência, e por isso, não pode conhecer as suas sensações pela reflexão de uma faculdade sobre si mesma; porque é impossível que uma faculdade orgânica reflita e como que se dobre sobre si. Logo, o animal conhece as sensações dos sentidos externos por uma outra faculdade distinta. Essa faculdade é o sentido comum.

É por meio do sentido comum que o animal percebe as próprias operações, também as modificações do seu organismo. — Percebe as próprias operações; aliás não poderia fixar a sua atenção num objeto, que mais impressionou algum dos seus sentidos. — Percebe as modificações ou o estado do seu organismo, como a fome e a sede, a dor e o prazer, etc. — Todavia, essa percepção não importa nenhum juízo, nenhum ato abstrativo, e o animal só percebe os objetos, enquanto o impressionam de um modo sensível, e percebe as diferenças dos objetos, enquanto o impressionam de um modo mais ou menos intenso.

O sentido comum distingue-se dos sentidos externos, mas está relacionado com todos. — Distingue-se dos sentidos externos; porque nenhum sentido externo, por ser material, pode refletir sobre si mesmo e perceber as próprias sensações, muito menos as dos outros sentidos. — Mas está relacionado com todos; aliás não poderiam convergir para ele as sensações de todos os sentidos externos. Por isso, o órgão desse sentido é o cérebro; porque é do cérebro que partem, e é ao cérebro que convergem os nervos de cada um dos sentidos externos. Se, pois, ficar interrompida a comunicação entre os nervos sensitivos de um sentido externo e o cérebro, em que reside o órgão do sentido comum, o animal não advertirá na sensação, nem no objeto que a determinou. — O sentido comum é uma faculdade orgânica; porque a sensação, sendo uma coisa concreta, só pode ser percebida por uma faculdade orgânica (Sum. Th., p. I, q. 78, a. 4).

objetos. — O *objeto* da *imaginação* não é formado pelas *coisas externas*, nem pelas *sensações*, mas pelas *imagens* das mesmas coisas, percebidas *imediatamente* pelos *sentidos externos* e *mediatamente* pelo *sentido comum*. Por isso, embora distinta dos *sentidos externos* e do *sentido comum*, a *imaginação* supõe o exercício daqueles e deste; pois um animal cego não tem a imagem das cores.

Esta faculdade existe no animal. Com efeito, ele conserva as *imagens* do *dono*, da *casa*, do *ninho* ou *covil*, da *comida*, e de muitos outros objetos, e, em virtude destas imagens, tende para os objetos representados, ainda quando estes estejam longe ou já não existam. — De mais, o animal sonha e, sonhando, solta gritos e gemidos e faz movimentos, como quando se acha na presença dos objetos. Isto mostra que ele possui imagens, que lhe tornam presentes os objetos, que o não são. — O órgão desse sentido reside no *cérebro*.[1]

c) *Força estimativa.* — *Força estimativa* é a faculdade, pela qual o animal percebe nas *imagens sensíveis* dos objetos materiais algumas relações concretas de *vantagem* ou de *dano* que escapam aos outros sentidos.

Esta faculdade existe no animal. Na verdade, o animal procura umas coisas e foge de outras, não porque estas sejam desagradáveis aos sentidos e aquelas agradáveis, mas porque umas são *vantajosas* e outras *nocivas*; como também dispõe a série das suas operações para alcançar o fim, que lhe é *útil* e que pela natureza lhe foi determinado. Assim a ovelha segue o cão e foge do lobo, não por causa da cor, da grandeza, etc., mas porque julga o cão amigo, e a lobo inimigo; como a avezinha fabrica o ninho, a abelha constrói o favo de mel, etc. — O órgão desse sentido está no *cérebro*.[2]

---

1 A imagem de um objeto pode ser espiritual ou sensível. — É espiritual, se representa a essência do objeto, a qual, por ser abstraída de todas as condições materiais, é espiritual ou imaterial. — É sensível, quando representa o objeto, cercado de todas as condições materiais, que são a cor, a figura, etc., e que por isso, estão ao alcance dos sentidos externos.

A imaginação é uma faculdade orgânica ou sensitiva; porque o seu objeto, que é a imagem sensível das coisas, é concreto, singular e cercado das condições materiais (Sum. Th., I. c.).

2 A força estimativa é uma faculdade orgânica. Com efeito, uma faculdade é organiza, quando o seu objeto é concreto e singular. Ora, tal é o objeto da força estimativa; visto que o animal percebe uma coisa singular e concreta, enquanto lhe

d) *Memória sensitiva.* — Memória *sensitiva* é a faculdade, pela qual o animal conserva as imagens e as sensações *passadas.* — O *objeto* desta faculdade é dúplice: *direto* e *indireto.* O *direto* é constituído pelas imagens e sensações *passadas*; o *indireto* é formado pelos *objetos* daquelas imagens ou sensações.

A memória *sensitiva* distingue-se da *imaginação.* Com efeito, a *imaginação*, se conserva e reproduz as sensações e as imagens dos objetos percebidos, quando *ausentes*, não conserva nem reproduz as imagens nem as sensações *passadas*, com a relação concreta de *passadas*, como faz a memória *sensitiva.*

A memória *sensitiva* existe no animal. Na verdade, o animal recorda os benefícios, que recebeu no passado, e mostra, no seu modo de operar, o seu reconhecimento ao benfeitor, como também recorda as injúrias que lhe fizeram um dia, e mostra o seu rancor — O órgão desse sentido está no *cérebro.*[1]

é útil ou nociva; assim a ovelha percebe o lobo como inimigo. — Todavia, embora não exceda a esfera da sensibilidade, a força estimativa imita instintivamente o juízo e o raciocínio; porque, por meio dela, o animal segue o que lhe é útil e foge do que lhe é nocivo, e dispõe as suas operações para alcançar o seu fim.

Por isso, a ordem sapientíssima, que se admira no trabalho de certos animais é efeito da força estimativa, que dispõe e ordena as imagens sensíveis, e, na conformidade dessa disposição e ordem, leva o animal a executar, com uma exatidão maravilhosa, as operações relativas. — Nem isto deve causar estranheza. O animal, por ser destituído de razão, ou inteligência, não conhece o motivo da disposição e da ordem, por ele estabelecida nas imagens sensíveis, que são as formas e os modelos das suas operações, mas recebeu do Autor da natureza uma capacidade natural, uma aptidão instintiva para primeiro ordenar as suas imagens, e para depois imitar e reproduzir exteriormente essas mesmas imagens. Por isso, dizíamos que a ordem sapientíssima, que existe nas obras de alguns animais, mostra — não que estes possuam a razão, — mas que Deus é a Sabedoria Infinita e Onipotente. — Voltaremos ao assunto (Sum. Th., L c.).

1 A memória, de que são dotados os animais, é orgânica. Porquanto, o objeto dessa faculdade é singular e determinado pela circunstância de tempo; e o passado, que a memória recorda, não é percebido por um modo abstrato e como que distinto da sensação, mas é percebido de um modo concreto e incluído na própria sensação. — Por isso, quando se diz que o animal recorda as suas sensações passadas em quanto tais, não se deve entender que ele exerce uma verdadeira reflexão sobre si mesmo (de que é incapaz) nem que conhece a relação do passado (pois que a relação é coisa abstrata), mas deve entender-se que o animal recorda, por um modo concreto e proporcionado à sua natureza, as suas imagens ou sensações passadas.

235. Faculdade apetitiva do animal. — Faculdade *apetitiva* é aquela, pela qual o animal tende para um bem *sensível* e foge do mal *sensível*, ou *remove* os obstáculos, que se opõem à consecução desse bem ou à fuga desse mal.[1]

O *apetite* do animal divide-se em *concupiscível* e *irascível*, segundo *tende* para o bem e foge do mal, ou *remove* os obstáculos que se opõem à consecução do bem e à fuga do mal.

Esta faculdade existe no animal. Na verdade, a experiência atesta que o animal tende para o bem, que lhe convém e que foi percebido por meio dos sentidos, e foge do mal *sensível*, que lhe não convém, ou afasta o que é contrário aos seus interesses.

O *apetite* do animal não é livre. Um agente é *livre*, quando pode escolher a forma ou o modelo das suas operações; e pode escolher o modelo das suas operações, quando possui a idéia do *universal*, pois o *universal* pode tornar-se singular por muitos e diversos modos. Ora, o animal, por não possuir a idéia do *universal*, não pode escolher o modelo das suas operações, mas só pode operar por um modo determinado e singular. Logo, o *apetite* do animal não é *livre*.[2]

— Que o animal perceba, também a seu modo, o nexo que existe entre ele e uma sensação passada, prova-o a natureza das suas operações (Sum. Th., 1. c.).

1 *Apetite* é a *inclinação* do ente para o seu bem. O bem, que é o termo ou fim do *apetite*, chama-se *conveniente*, porque aperfeiçoa o próprio ente.

O *apetite* divide-se em *natural* e *elícito*. — É *natural*, se nasce da própria natureza do ente sem percepção precedente; tal é o apetite impresso por Deus nos agentes naturais. É *elícito*, se nasce da *percepção* do bem.

O apetite *elícito* subdivide-se em *sensível* e *racional*, conforme o bem, para o qual o ente se inclina, convém à natureza *sensitiva* ou à *racional*.

O *apetite* do animal é *elícito-sensitivo* (*Sum. Th.*, p. I. q. 80, a. 2).

2 A raiz da *liberdade*, como veremos na Antropologia, está na concepção do *universal*. O homem é livre, porque percebe o *universal*, que pode receber muitas e diversas aplicações particulares. O animal não é livre, porque só percebe o *singular*, que só pode receber uma única aplicação. — Por outras palavras: a *liberdade* é a *relação* ou *respeito* de uma *faculdade superior* a um *objeto inferior*; *habitudo facultatis maioris ad objectum minus*. Ora, se o homem é *livre*, porque a sua faculdade, tendendo para o *universal*, é, de algum modo, *universal*, e por isso, *superior* aos bens *particulares*, que são *concretos*, ou *singulares*, não pode chamar-se e não é *livre* o animal, porque a sua faculdade, sendo *concreta*, é igual ou *proporcionada* aos bens *concretos*, ou *particulares*, para os quais tende.

O órgão do *apetite* diz-se *comumente* que é o *coração*.[1].

1 O coração do *apetite*, diz-se *comumente* que é o *coração*. Porquanto, como veremos na *Antropologia*, o verdadeiro órgão elicitivo do *apetite sensitivo* é o *centro do sistema nervoso*, que reside no *cérebro*. Todavia, como o *coração* é o principal órgão, que recebe o influxo desse apetite e *manifesta* os seus atos, daí veio que ele — o *coração* — foi chamado *órgão do apetite sensitivo*, e foi considerado como o *símbolo*, ou *sinal do amor sensitivo* e das outras paixões do mesmo apetite. E não é tudo. Como o apetite *intelectual*, que é a *vontade*, exerce a sua influência no sistema nervoso e por isso, no *coração*, por forma que o *coração* manifesta também os sentimentos do mesmo apetite intelectual, o *coração* foi também considerado como o *símbolo do apetite intelectual*, ou do *amor espiritual*, e dos outros sentimentos da alma.

O apetite *irascível* é uma conseqüência do *concupiscível*; visto que, se não *tendesse* para o bem, o animal não faria esforços para *remover* os obstáculos, que lhe impedem a consecução do mesmo bem.

O *apetite* é uma faculdade *orgânica*. Na verdade, se o objeto de uma faculdade for *sensível* e *material*, *material ou orgânica* deve ser a faculdade; pois o *sensível* ou o *material* não pode fazer impressão numa faculdade *espiritual ou imaterial*. Ora, o objeto do *apetite* é *sensível ou material*. Logo, o apetite do animal é uma faculdade *material ou orgânica*. — Demais, se o apetite fosse uma faculdade *imaterial ou espiritual*, a alma dos animais seria *imaterial*; porque o efeito não pode ser superior à causa. Ora, a alma dos animais é *material*, e não *espiritual*.

***

O *apetite* do animal, enquanto naturalmente tende para o que lhe é *útil* e foge do que lhe é *nocivo*, costuma chamar-se *instinto*. — Digamos alguma coisa acerca do *instinto*, das suas *espécies* e da sua *origem*.

a) Instinto — *Instinto* é o próprio apetite sensitivo enquanto tem uma *inclinação natural e originária* para produzir atos *determinados, coordenados e úteis* para o indivíduo ou para a espécie. — O *instinto* importa uma *inclinação natural e originária*; porque o animal, desde o seu nascimento, sente uma inclinação ou impulso para executar certas e determinadas ações e esse impulso deriva da sua natureza. O *instinto* leva o animal a executar ações *determinadas, coordenadas e úteis* para o indivíduo ou para a espécie, pois que as ações dos animais são sempre idênticas nos seus *traços principais*, estão todas dispostas para um só fim, e têm em vista o bem do indivíduo ou da espécie. — O *instinto*, pois, tem a sua raiz próxima na força *estimativa*.

b) Espécies de instinto — O *instinto* pode ser de *alimentação*, de *proteção*, de *reprodução*, de *sociabilidade* e de *maternidade*. — O instinto de *alimentação* é o próprio apetite *sensitivo*, enquanto tende para procurar os alimentos necessários para vida. O de *proteção* é a tendência para a defesa própria ou dos outros. O de *reprodução* é a tendência para perpetuar a sua espécie. O de *sociabilidade* é o que leva o animal a viver em sociedade e a procurar o bem da sua espécie. O de *maternidade* é o que leva o animal a alimentar, agasalhar, defender os filhos. — O instinto de *alimentação* e o de proteção têm por fim a conservação do *indivíduo*; os outros têm por fim a conservação da *espécie*.

236. Faculdade locomotiva e vocal.

a) *Faculdade locomotiva.* — Faculdade *locomotiva* é aquela, pela qual o animal se transporta *espontaneamente* de um lugar para outro para conseguir o bem e fugir do mal, ou para *remover* as dificuldades, que se opõem a essa consecução ou a essa fuga. — Esta faculdade pressupõe o exercício das faculdades *perceptivas*, sobretudo da *estimativa*, e da faculdade *apetitiva*, e exige que o organismo esteja bem disposto.

A faculdade locomotiva existe no animal, como atesta a experiência, e o seu órgão ativo é constituído pelos *músculos*.[1]

---

c) Origem do instinto — São muitas e diversas as opiniões dos filósofos e naturalistas a esse respeito. Enumeremos as principais. — Uns, como *H. Spencer*, afirmam que o *instinto* é o resultado das experiências dos antepassados, transmitidos por herança aos seus descendentes, de modo que o *instinto* não supõe nem conhecimento nem desejo. — Outros, e são os materialistas, dizem que o *instinto* deriva da *inteligência*, e que por isso, os animais conhecem a *relação* entre os *meios*, que empregam e o *fim*, para que tendem. — Outros finalmente, e são os escolásticos, seguidos por muitos naturalistas modernos, afirma que o *instinto* deriva da percepção e do desejo das coisas sensíveis, enquanto *úteis* para o animal ou para a sua espécie.

a) A opinião de *H. Spencer* é falsa. Porquanto, ela é um corolário do *transformismo*; ora, esse sistema é falso. — Além disso, muitos animais, como vimos, têm hábitos inteiramente opostos aos dos seus pais. — Finalmente, os hábitos adquiridos pelos pais não podem transmitir-se aos filhos; pois transmite-se o que deriva necessariamente da natureza e não o que se adquire por experiência própria.

b) A opinião dos materialistas também é falsa. Porquanto, o animal, como provamos, é destituído de inteligência. A própria uniformidade e fixidez dos movimentos *instintivos* demonstra que o animal não possui idéias *universais*, e por isso, que não é dotado de faculdades *intelectivas*.

c) A terceira opinião é a verdadeira. Na verdade, os animais não poderiam dispor os seus atos de um modo tão certo e ordenado, se não tivessem uma imagem desses *atos* e do seu *escopo*, — *atos, e escopo*, que se lhes representam como coisas *úteis* para a conservação própria ou da espécie. — Donde se vê que o *instinto* supõe sempre uma percepção do *objeto* e da sua *utilidade*, e por isso, o exercício dos *sentidos externos*, da *memória*, e, sobretudo, da *força estimativa*; embora o animal não conheça a *relação* ou *proporção* entre aquelas ações e o escopo, e por isso, o seu *instinto* se chame *cego*. (*S. Thom.,* in III *Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, ad 2).

1 A faculdade *locomotiva* é *orgânica*. Toda a faculdade, que reside no corpo, opera com órgão corpóreo, e depende da boa disposição do organismo, não pode deixar de ser orgânica. Ora, a faculdade *locomotiva* reside no corpo, opera com órgão corpóreo, que é constituído principalmente pelos *músculos*, e depende da boa disposição do organismo. Logo, é *orgânica*.

b) *Faculdade vocal.* — Faculdade *vocal* é aquela, pela qual o animal exprime e comunica os seus *conhecimentos e paixões* por meio de um *som*, que lhe sai da boca e que se chama *voz*. — O animal não pode articular a sua *voz*, de modo que forme *palavras*. — O órgão principal da *voz* é a *laringe*.[1]

ARTIGO IV
Operações dos animais

237. Espécies das operações do animal. — As espécies das operações do animal são tantas, quantas são as espécies das suas faculdades. Ora, como as espécies das faculdades do animal são duas: as *vegetativas e as sensitivas*, também duas são as espécies das suas operações. As operações da vida *vegetativa* são a *nutrição*, o *crescimento*, a *reprodução*. As operações da vida *sensitiva* são a *percepção*, o *apetite*, a *locomoção*. — Digamos alguma coisa acerca de cada uma destas operações *sensitivas*, e do *modo*, porque se realizam.[2]

238. Percepção. — *Percepção* é a operação, pela qual o animal *conhece*, por meio dos *sentidos*, os *objetos materiais na sua singularidade*. Assim a *visão* e a *audição* são *percepções*; pois por meio delas o animal percebe objetos materiais na *sua singularidade*, como são as *cores*, os *sons*.

---

1 Na *Antropologia* daremos maior desenvolvimento ao tratado das faculdades *sensitivas*, pois estas são comuns aos animais e ao homem.

2 Não nos entretemos na descrição das operações *vegetativas* do animal. — Só diremos alguma coisa acerca da *nutrição*. Essa operação consiste propriamente na *assimilação*, mas compreende vários atos, sobretudo *digestão*, a *absorção*, a *circulação*, a *respiração*, a *excreção e a secreção*. — A *digestão*, no seu complexo, importa a preparação dos *alimentos*, que possam ser incorporados no organismo. Os *alimentos* dividem-se em *azotados*, ou *plásticos*, e em *não azotados*, ou *respiratórios*. Os *azotados* reparam os *tecidos*, e são compostos de *azote*, de carbono, de hidrogênio, de oxigênio; tais são a albumina (nos ovos), a fibrina (na carne), a caseína (no leite), o glúten (nos cereais), etc. Os *não azotados* entretêm o calor vital pela combustão que se opera na respiração, e não contém *azote*; tais são a gordura, o azeite, o amido, a goma, o açúcar, a cerveja, o vinho, a aguardente, etc. O leite, os ovos e o pão contêm estas duas espécies de alimentos (Belynek, *Resumé du Cours de Zoologie*, p. 10). — A *água*, ainda que, no parecer de alguns fisiologistas, não alimente, é necessária para a nutrição e para a vida dos animais. (Cf. *Milne-Edwards, Leçons sur la Phisiologie*, L. 3).

— Divide-se em *externa e interna*, conforme o animal conhece objetos *externos* ou *internos*, por meio dos respectivos sentidos.[1]

239. Modo porque se realiza a percepção externa. — A percepção *externa*, sendo apreensão de um objeto *externo*, não pode realizar-se sem que o próprio objeto se uma à faculdade perceptiva. Ora, o objeto externo não pode unir-se á faculdade perceptiva na sua grandeza ou quantidade material. Logo, deve unir-se por meio de uma sua *espécie sensível*, isto é, por meio de uma sua *imagem*, que não tenha matéria, mas que represente o objeto cercado das suas condições materiais, como são a *cor*, a *figura*, a *grandeza*, etc. — A *espécie sensível* muda e determina *intrinsecamente* a faculdade *perceptiva*. Assim o animal apreende ou conhece *direta e imediatamente* o objeto *externo*, produzindo em si uma forma sensível, que *exprime* o próprio objeto cercado das condições materiais.[2]

---

1 Não nos difundimos em mostrar o absurdo da teoria, que faz consistir a percepção *sensitiva* em meros movimentos mecânicos ou materiais. Entre os dois fenômenos a distância é imensa. Enquanto o movimento *mecânico* tem uma determinada direção e velocidade, é comunicável e passa de um para outro corpo, ou de uma para outra parte, é um fato meramente *subjetivo*, e não representa coisa alguma, — a percepção *sensitiva*, pelo contrário, não apresenta nenhuma determinada velocidade ou direção, é uma coisa que reside no órgão, não passa de um para outro sujeito, e não é um fato meramente *subjetivo*, mas é também *objetivo*, porque representa a imagem de um objeto.

2 A *espécie sensível* não é uma imagem *substancial*, que se destaca dos corpos e penetra na alma do animal, como opinaram os sequazes de Epicuro: pois seria impossível que essa imagem traspassasse o corpo do animal e chegasse até à alma, sendo o corpo naturalmente impenetrável. — A *espécie sensível* é um efeito produzido na faculdade *sensitiva* pela ação direta do objeto e por isso, é um *acidente* da própria faculdade. — A *percepção*, pois, tem o começo e o termo no objeto. Na verdade, o objeto produz mudança ou impressão no órgão sensitivo; e, depois dessa impressão ou mudança, o animal, por meio do sentido, percebe o objeto. Por isso, a *percepção* é *objetiva*, porque une a faculdade ao *objeto* percebido.

A espécie *sensível*, a qual determina ao ato a faculdade perceptiva, pode considerar-se — no *começo* da percepção — ou no *termo* da percepção. Considerada no *começo* da percepção, a espécie *sensível* chama-se espécie *impressa*, porque se *imprime* na faculdade e a determina intrinsecamente ao ato. Considerada no *termo*, essa espécie importa uma qualidade, que *exprime* o objeto percebido e por isso, chama-se espécie *expressa*, e que permanece na faculdade, mesmo depois de acabar o ato perceptivo. — Todos concordam em que a espécie *impressa* é *necessária* e é uma coisa *distinta* do ato *perceptivo*; porque o princípio determinativo do ato deve ser distinto do próprio ato. — Mas não se encontra a mesma concórdia, quando se trata da espécie *expressa*.

240. Modo porque se realiza a percepção interna. — Os sentidos *internos*, sendo indiferentes para receber a impressão de um ou outro objeto, precisam de ser determinados. Semelhante determinação deve derivar-se dos objetos, que são próprios dos sentidos internos, e que consistem nas sensações ou nas imagens concretas e sensíveis das coisas materiais. — As sensações ou as imagens concretas e sensíveis, não tendo matéria e existindo dentro do organismo do animal, unem-se por si mesmas aos sentidos relativos. Em virtude desta união, o animal percebe aquelas sensações ou imagens, e, percebendo-as, exprime-as e reprodu-las em formas concretas e imanentes.[1]

Alguns opinam que a espécie *expressa* não se dá na percepção *sensitiva*; porque a espécie *expressa* indica coisa *representativa* de um objeto, e na percepção *sensitiva*, que é *intuitiva*, não há necessidade de espécies *representativas*. Outros, porém, sustentam que também na percepção *sensitiva* se deve admitir a espécie *expressa*, porque essa denota o *termo* do *ato perceptivo*, importa a própria percepção e só *logicamente* se distingue do ato perceptivo; donde se segue que deve encontrar-se em toda percepção, mesmo na sensitiva. — Todavia, estas opiniões podem conciliar-se, porque a espécie *expressa*, em *geral*, é dúplice: *exclusivamente terminativa* ou *também representativa*. Se é só *terminativa*, sendo o termo necessário de *todo* o ato perceptivo, deve encontrar-se também na percepção sensitiva. Se é também *representativa,* isto é, se representa à faculdade o objeto *ausente*, então não se encontra na percepção *sensitiva*, em que o objeto está *presente*, mas só se encontra na percepção *intelectual*. — Mas esse argumento, de importância capital, será suficientemente desenvolvido na *Antropologia*.

O objeto dos sentidos externos, como dissemos, divide-se em *próprio, comum e concomitante*. — O *próprio* é o que pode ser percebido por um só sentido; assim a *cor* é o objeto *próprio* da *vista*, porque só pode ser percebida por esse sentido. — O *comum* é o que pode ser percebido por meio de vários sentidos; assim a *extensão* é percebida por meio da *vista* e do *tato*. — O *concomitante* é o que não se percebe por si mesmo, mas por meio de um outro objeto (*próprio ou comum)*, a que está unido; tal é a *substância*, que não se percebe por si mesma, mas por meio das propriedades sensíveis, em que está envolvida. — O objeto *próprio* dos sentidos *externos* é formado pelas *qualidades* corpóreas. Na verdade, o objeto próprio de uma faculdade é o que *por si e diretamente* produz mudança na faculdade, imprimindo nela a sua *espécie ou imagem*. Ora, os objetos, que *por si e diretamente* produzem mudança nos sentidos *externos*, imprimindo neles a sua *espécie ou imagem*, são as *qualidades* dos entes corpóreos, como a *cor, os sons*, etc. Logo, o objeto *próprio* dos sentidos *externos* é formado pelas qualidades corpóreas. — Donde se vê que as qualidades de um ente corpóreo, embora se encontrem unidas no seu sujeito, todavia dividem-se em relação às faculdades *perceptivas*, indo cada uma impressionar aquela especial faculdade, de que é objeto *próprio*.

1 O *sentido comum* recebe, por intermédio dos sentidos *externos*, as *imagens ou espécies* dos objetos materiais. A *imaginação conserva* e reproduz aquelas *imagens*,

241. Apetite. — *Apetite* é a operação, pela qual o animal *tende* para um bem sensível e *foge* do mal sensível, ou *afasta* os obstáculos, que se opõem à consecução desse bem ou à fuga desse mal.[1]

242. Modo porque se exerce o apetite. — O animal, por meio das suas faculdades *perceptivas*, conhece o *bem* que lhe é útil, e o *mal* que lhe é nocivo. Em virtude desse conhecimento, a faculdade *apetitiva* produz o seu ato, e, ou tende para o bem e foge do mal (apetite *concupiscível*), ou, se a essa tendência e a essa fuga se opuserem obstáculos, esforça-se e luta para os vencer (apetite *irascível*). — Os atos do *apetite*, se forem elevados a um grau mais intenso de força e de energia costumam chamar-se *paixões*. As *paixões* do apetite *concupiscível* são seis: *amor e ódio, desejo e abominação, alegria e tristeza*. As paixões do apetite *irascível* são cinco: *esperança e desespero, audácia e medo, ira*.[2]

243. Locomoção. — *Locomoção* é a operação, pela qual, o animal se transporta *espontaneamente* de um lugar para outro, para alcançar o bem e fugir do mal, ou para afastar os obstáculos, que se opõem à consecução do bem e à fuga do mal.

---

mesmo na *ausência* dos objetos, que elas representam. A *força estimativa* descobre nelas alguns respeitos de *utilidade* ou de *dano*. A *memória sensitiva* conserva as imagens e as sensações *passadas*.

1 *Apetite* significa a *faculdade apetitiva*, e o seu *ato*. — Já vimos que a faculdade *apetitiva* do animal não é *livre*. Por isso, se o animal mostra algumas vezes uma espécie de *liberdade* nas suas ações, isto acontece ou porque o homem domesticou o animal para operar de um modo determinado, ou porque na imaginação do animal uma forma sucede imediatamente à outra, e, mudando a forma, muda também a operação.

2 O *amor* é a primeira e principal *paixão*, de que derivam todas as outras: porque todas as outras *paixões* são diversas operações do mesmo *amor*, ou, é o próprio *amor*, que se manifesta por diferentes modos. Com efeito, o *ódio* a um objeto nasce do *amor*, que se tem a outro objeto; a *alegria* é o *amor* do bem, que se possui; a *tristeza* é o *amor*, que geme por ter perdido o bem; o *desejo* é o *amor* do bem, que se não possui; a *abominação* é o *amor*, que se afasta do mal; a *esperança* é o *amor*, que se lisonjeia de possuir o bem; o *desespero* é o *amor*, que está aflito, porque já não pode possuir o bem; a *audácia* é o *amor*, que afronta as *dificuldades* para possuir o bem; o *medo* é o *amor*, que está inquieto por se ver ameaçado de perder o bem; a *ira* é o *amor*, que se acende contra o mal, que ameaça. — As *paixões* no animal são reguladas pelos *instintos naturais*, e por isso, não são contrárias à sua perfeição: o que não acontece no homem, em quem as paixões podem ser desordenadas e contrárias à sua percepção

244. Modo porque se exerce a locomoção. — O animal, depois de ter conhecido o bem que lhe é conveniente e o mal que lhe é nocivo, ou os obstáculos que se opõem à consecução do bem e à fuga do mal, produz o ato do *apetite, concupiscível ou irascível*, e esse ato, influindo sobre os *músculos*, determina-os ao movimento.[1]

245. Corolário. — À vista de tantas maravilhas, operadas pela onipotência de Deus na criação, e de tantas perfeições, espalhadas pela sua bondade sobre todos os seres, que povoam o mundo não podemos deixar de exclamar com o salmista: "Quão magníficas são, Senhor, as vossas obras! Tudo fizestes com sabedoria infinita; a terra está cheia dos vossos dons — *Quam magnificata sunt opera tua, Domine! Omnia in sapientia fecisti; impleta est terra possessione tua*".[2]

---

1 Diz *S. Tomás*: "Est duplex virtus motiva: una *imperans*, altera *imperata*. *Imperans* est virtus *appetitiva sensitiva*, cuius actus constat quod non est sine organo corporali. Virtus autem motiva *imperata*, et exequens motum, est vis quaedam musculis et *lacertis* affixa" (In. II *Sent.*, dist. 18, q. 2, a. 3, ad 2).

Não falamos da operação da faculdade *vocal*, porque é de pouca importância. Diremos alguma coisa dela na *Antropologia*.

As mais notáveis classificações dos animais foram apresentadas por *Linneu, Lamarck, Cuvier* e *Claus*. — *Linneu* dividiu o reino animal em *seis classes*, a saber: *mamíferos, aves, répteis, peixes, insetos e vermes*. — *Lamarck* dividiu os animais em duas grandes séries: *vertebrados e invertebrados*. Cada série subdivide-se em várias classes. Os *vertebrados* compreendem os *mamíferos, as aves, os répteis e os peixes*. Os *invertebrados* abrangem os que não têm esqueleto interno. — *Cuvier*, tomando por base da sua classificação as modificações mais importantes do sistema nervoso, dividiu os animais em quatro *sub-reinos*, que são os *vertebrados, os moluscos, os articulados e os radiados*. Cada *sub-reino* admite outras divisões. Os *vertebrados* dividem-se em *mamíferos, aves, répteis e peixes*; — os *moluscos*, em *cefalópodes, pterópodes, gasterópodes, acéfalos, braquiópodes e cirrópodes*; — os *articulados*, em *anelídeos crustáceos, aracnídeos e insetos*; — os *radiados*, em *equinodermos intestinais, acéfalos, pólipos e infusórios*. — *Claus*, apresentando uma classificação, que hoje é das mais seguidas, dividiu o reino animal em *nove sub-reinos*, a saber: *protozoários, celenterados, equinodermos, vermes, artrópodes, moluscos, moluscoides, tunicados e vertebrados*. Cada sub-reino divide-se em várias classes.

2 *Ps.* CIII, 25.

SINOPSE

Dos tratados contidos neste volume

SINOPSE DA ONTOLOGIA

Ontologia. — *Ontologia* é a ciência, que trata do *ente*, enquanto *ente*. Por isso, distingue-se das outras ciências, que tratam dos entes *particulares*, enquanto tais, e não sob o aspecto comuníssimo de *entes*. É *objetiva*, porque baseada na evidente objetividade de seus princípios.

Divisão da ontologia. — A *Ontologia* divide-se em *quatro* capítulos: no 1º, trata do *ente*. — no 2º, da sua *divisão*. — 3º, dos seus *atributos transcendentais*. — no 4º, dos seus *atributos genéricos*.

I. — ENTE

a) Ente. — *Ente* denota uma coisa, que *existe* ou *pode existir*. — Toma-se como *particípio* (do verbo *ser*) e como *nome*. Tomado como *particípio*, *ente* é o mesmo que *existente*, e exprime uma *coisa*, ou *essência*, que *participa* efetivamente do *ser*, ou da *existência*. Tomado como *nome*, ente significa uma *coisa*, ou uma *essência*, que é ou pode ser atuada pelo *ser*, ou pela *existência*. — O ente, — enquanto *nome*, é predicado essencial e comum a todas as coisas, existentes e possíveis, — enquanto *particípio*, é predicado essencial só com relação a Deus, mas não com relação às criaturas. — A idéia do ente é transcendental, abstrata, análoga, primeira no método sintético e última no analítico. — Concebida a idéia de *ente*, concebemos logo o princípio de *contradição* (um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto), que é *anterior* a todos os outros princípios e é *evidente*. — Todo o ente é *ato puro*, ou é composto de *potência e de ato*.

b) Potência e ato. — *Potência* é a *capacidade de perfeição*, ou a *aptidão* para *produzir* ou *receber* alguma *perfeição*. Pode ser — lógica e real, — ativa e passiva, — formal e entitativa. *Ato* denota *perfeição*. Pode

ser — puro e misto, — formal e entitativo, — primeiro e segundo, — subsistente e não-subsistente, — completo e incompleto. — São muitas e diversas as relações entre a *potência* e o *ato*: — 1ª) a *potência* e o *ato* são os princípios constitutivos de todo o ente mutável; — 2ª) a *potência* e o *ato* pertencem ao *mesmo gênero*; — 3ª) a *potência* e o *ato* são coisas *realmente* distintas; — 4ª) o ato *especifica* a potência; — 5ª) a potência *limita* e *multiplica* o ato. — 6ª) a *potência* não pode *adquirir* o ato, se não lho comunicar um outro ente, que já o possua de algum modo. — O ente compõe-se de *essência* e de *existência*, como de potência e de ato.

c) Essência e existência. — *Essência* é uma *coisa, pela qual um ente é o que é*. — Pode ser — possível e atual, — substancial e acidental, — física e metafísica. — É uma coisa real e objetiva; encontra-se na *substância* e no *acidente*; nas substâncias corpóreas é *composta*. A essência das coisas *criadas* é necessária, indivisível e eterna. — *Existência* é o *ato* ou a *realização* da essência. Encontra-se na *substância* e no *acidente*. Nos entes finitos — a *existência* refere-se à *essência*, como *ato à potência*, — reduz-se à categoria da *essência*, — e distingue-se, não só *logicamente*, mas também *realmente da essência*.

d) Possibilidade do ente. — *Possibilidade* é a *aptidão do ente para existir*. É *intrínseca* e *extrínseca*. A *intrínseca* depende — *próxima* e *intrinsecamente* da *essência* do ente, — *remota* e *extrinsecamente* da Essência divina, enquanto Esta é conhecida pela divina Inteligência, como *imitável*.

II. — DIVISÃO DO ENTE

O *ente* é — *necessário* ou *contingente*, — *infinito* ou *finito*, — *simples* ou *composto*, — *imutável* ou *mutável*.

a) Ente necessário e contingente. — *Necessário* é o que existe *por si, pela exigência da sua essência*, e por isso, não pode deixar de existir. *Contingente* é o que existe, não pela exigência da sua essência, mas pela causalidade de outro ente, e por isso, é, por si, indiferente para existência e para a não-existência. O ente *contingente* é produzido, imediata ou mediatamente, pelo ente *necessário*.

b) Ente infinito e finito. — *Infinito* é o que é dotado de uma perfeição *ilimitada*, de modo que é a própria perfeição. *Finito* é que é dotado

de uma perfeição *limitada*, de modo que possui a perfeição conveniente a um gênero ou a uma espécie. A existência de entes *finitos*, supõe e exige a existência do Ente *infinito*.

c) ENTE SIMPLES E COMPOSTO. — *Simples* é o que não tem *partes*, e por isso, é indivisível. *Composto* é o que tem *partes*, e por isso, é divisível. O ente *composto* depende, *imediata* ou *mediatamente*, do ente *simples*.

d) ENTE IMUTÁVEL E MUTÁVEL. — *Imutável* é o que não está sujeito a mudanças, e por isso, não pode passar da potência para o ato. *Mutável* é o que está sujeito a mudanças, e por siso pode passar da potência para o ato. O ente *mutável* supõe o Ente *imutável*.

III. — ATRIBUTOS TRANSCENDENTAIS DO ENTE

Atributos *transcendentais* do ente são as propriedades, que convêm ao *ente*, enquanto *tal*, e por isso, são comuns a *todo* o ente. — São *quatro*, a saber: *unidade, verdade, bondade e beleza*.

a) UNIDADE. — *Unidade* é a propriedade, pela qual o ente *não é diviso em si mesmo*. A *unidade* denotando o *ente enquanto indiviso*, importa uma perfeição. Pode ser — transcendental e categórica, — substancial e acidental, — de simplicidade e de composição, — numérica, específica e genérica. — Todo o ente é *uno*; porque, se o não fosse, não seria *ente*, mas *entes*. — À idéia de *unidade* sucede a de *identidade*, que é a *conveniência do ente consigo mesmo*, e que é absoluta, ou relativa. — O princípio de *identidade*, de que o silogismo tira a sua força, exprime-se com a fórmula: duas coisas, cada uma das quais é igual a uma terceira, são iguais entre si, sob aquele aspecto e naquela medida, em que são iguais à terceira.

b) VERDADE. — *Verdade (metafísica)* é a *conformidade do ente com a inteligência*. — Todo o ente é *verdadeiro* em relação à inteligência divina (com a qual todo o ente *necessária e atualmente* se conforma) e em relação à inteligência humana (com a qual todo o ente *potencial e contingentemente* se conforma). — É única (em Deus) e *multíplice* (nas criaturas), e *imutável*.

c) BONDADE. — *Bondade é a conveniência do ente com o apetite*. Pode ser — metafísica, física e moral, — honesta, útil e agradável. — Todo o ente, enquanto ente, é bom. O Ente incriado é *bom* para si mesmo e para as criaturas. O ente criado é *bom* em relação a si mesmo, a Deus e aos

outros entes. O ente criado é *bom* em relação a si mesmo, a Deus e aos outros entes. — A *bondade* é única (a de Deus) e multíplice (a das criaturas).

d) Beleza. — *Beleza é a conveniente unidade na variedade, que agrada a quem a vê.* — Pode ser — ideal ou real, — natural ou artística, — substancial ou acidental, — material ou imaterial. — O Ente incriado é belo e princípio da beleza criada. Todo o ente criado é belo. — A beleza é única (considerada em Deus) e multíplice (considerada nas criaturas). — A beleza exprime-se pela *arte*.

IV. — ATRIBUTOS GENÉRICOS DO ENTE

Atributos *genéricos* do ente são as propriedades, que convém a um determinado *gênero* de entes, e não a outro, e que se chamam *categorias*. Por isso, as *categorias*, denotando os diversos modos gerais, porque o ente existe na realidade, são *dez*, a saber: substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, localização, quandocação, estado e hábito.

Iª) Substância. — *Substância* é "uma coisa, a cuja essência compete existir em si, e não noutra coisa, como em sujeito". — Pode ser — prima e segunda, — simples e composta — corpórea, material e imaterial, — completa e incompleta — subsistente e não-subsistente. — A substância singular, completa e incomunicável, diz-se *suposto*, e, se é também racional, chama-se *pessoa*. — O conceito de *substância* é objetivo. — A *pessoa* é um composto de natureza racional e de subsistência. — Nos entes criados a *pessoa* distingue-se *realmente* da *natureza*. — A subsistência criada pode ser substituída pela divina. — A substância sustenta o *acidente*. Esse é ente real, mas precisa de existir num *sujeito*. O *acidente* divide-se em *nove* categorias, que são as seguintes.

IIª) Quantidade. — *Quantidade* é "o acidente, pelo qual a substância é dotada de partes, situadas umas fora das outras e unidas de tal maneira que formam um todo". — É contínua (extensão) ou discreta (número). A sua essência consiste na posição das partes no todo. — O seu efeito é tornar a substância atualmente extensa e por isso, divisível.

IIIª) Qualidade. — *Qualidade* é "o acidente, que modifica ou determina a substância na existência ou na operação". As suas espécies são quatro: hábito e forma. — O seu conceito é objetivo.

IVª) Relação. — *Relação* é "o acidente, pelo qual um ente se refere a outro". — Tem três elementos: sujeito, termo e fundamento. Pode ser lógica e real, mútua e não-mútua. — O seu conceito é objetivo. — Há relações reais também em Deus.

Vª) Ação. — *Ação* é "o acidente, pelo qual a substância produz alguma coisa". Pode ser instantânea e sucessiva, imanente e transeunte. — A *ação* deriva da *causa. Causa* é o ente, que de algum modo concorre para a produção de uma coisa. O princípio de *causalidade* é certíssimo, analítico. — A causa divide-se em *eficiente, material, formal e final.* — A causa *eficiente* admite várias espécies. — As criaturas são verdadeiras causas eficientes, sob a dependência da Causa primeira.

VIª) Paixão. — *Paixão* é o "acidente, pelo qual a substância recebe em si a ação do agente". A *paixão* e a *ação* constituem, na realidade, um e mesmo ato, mas são duas categorias distintas.

VIIª) Localização. — *Localização* é "o acidente, pelo qual a substância se acha presente num certo *lugar*, e não noutro. — *Lugar* é "a superfície imóvel de um corpo, a qual circunscreve ou limita *imediatamente* outro corpo". — A localização é circunscritiva ou definitiva; é uma entidade real e distinta da substância e das outras categorias.

VIIIª) Quandocação. — *Quandocação* é "o acidente, pelo qual a substância existe no *tempo* e é medida por ele". — *Tempo* é o número dos momentos sucessivos e contínuos da substância corpórea. O *tempo* pode ser intrínseco ou extrínseco, conforme se consideram os movimentos em cada substância corpórea, ou nos corpos celestes. — Esta categoria importa uma determinação, causada na substância corpórea pelo tempo extrínseco.

IXª) Estado. — *Estado*, ou *situação*, é "o acidente, que resulta da disposição das partes integrantes da substância corpórea no *lugar*"; por exemplo está *sentado.* — É absoluto e relativo.

Xª) Hábito. — *Hábito* é "o acidente, que para a substância provém do vestido, de que ela se cobre, ou de um ornamento, de que se enfeita; por exemplo — Pedro está *togado*, o rei está *coroado.*

SINOPSE DA COSMOLOGIA

Cosmologia. — *Cosmologia* é a ciência, que trata das causas *supremas* do *mundo*. — Por isso, o seu objeto é o *mundo*, considerado nas suas causas *supremas*. — *Mundo* é a universalidade das criaturas visíveis, contidas no céu e na terra e conhecidas pelos sentidos.

Divisão da cosmologia. — A *Cosmologia* divide-se em *geral* e *especial*. — A *geral* trata no *mundo*, da sua *origem, ordem e leis*, e da *essência e propriedades dos corpos*. A *especial* ocupa-se dos *minerais*, das *plantas*, e dos *animais* (irracionais).

SEÇÃO I — COSMOLOGIA GERAL

Divisão da cosmologia geral. — A Cosmologia geral divide-se em três capítulos: — no 1º) trata da natureza e origem do mundo; — no 2º, da sua perfeição, do seu nexo, da sua ordem e das suas leis; — no 3º), da essência e das propriedades dos corpos.

A) Natureza e origem do mundo.

a) *Natureza do mundo*. — O mundo, que existe realmente, é *essencialmente composto, mutável, contingente e finito*. — É *composto*, pois cada substância corpórea é composta quanto à *essência* (consta de matéria e de forma); — quanto à *entidade* (consta de essência e existência); — quanto à *integridade*, ou *extensão*; — quanto aos *acidentes*. — É *mutável*, porque é composto. — É *contingente*, porque podia deixar de ser. — É *finito*, sob todos os aspectos, considerado nas partes e no conjunto.

b) *Origem do mundo*. — São três os sistemas acerca dessa origem: o *materialismo, o panteísmo e o criacionismo*. — O *materialismo* admite — que só existe a matéria eterna, dotada de força eterna e de movimento eterno, — e que a matéria é o único fator do mundo. Esse sistema é absurdo: porque a matéria não pode ser eterna, e, ainda que fosse eterna, não teria podido formar o mundo. — O *panteísmo* ensina que o mundo é uma *emanação* de Deus. Também esse sistema é absurdo; porque Deus não se divide nem se muda. — O *criacionismo* sustenta que o mundo foi *criado*, ou tirado do *nada*, pela Onipotência de Deus. Esse sistema é o único verdadeiro. Com efeito, o mundo é composto,

mutável, contingente e finito. Ora, o composto depende do simples, o mutável do imutável, o contingente do necessário, o finito do infinito. Ora, o Ente simples, imutável, necessário e infinito é Deus. Logo, o mundo depende de Deus. Ora, Deus não formou o mundo da matéria eterna, nem o tirou da sua substância. Logo, o tirou do *nada*, por *criação*. A *criação* é ato exclusivamente próprio de Deus.

B) Perfeição, nexo, ordem e leis do mundo.

a) *Perfeição do mundo.* — *Perfeição* do mundo é a sua aptidão para manifestar a bondade divina. — O modo não é *absolutamente* perfeito, isto é, não manifesta a bondade divina no mais elevado grau possível, porque é finito; mas é *relativamente* perfeito, porque exprime a bondade divina no grau, que o próprio Deus determinou. A perfeição *relativa* convém a todas as obras de Deus.

b) *Nexo dos seres criados.* — O *nexo* dos seres criados é tríplice: *substancial, dinâmico e teleológico*. O substancial existe entre as substâncias ligadas entre si por um elemento genérico ou comum. O *dinâmico* existe entre as causas eficientes, que operam umas nas outras. O *teleológico* existe entre os fins dos diversos seres criados, enquanto o fim de um está subordinado ao de outro, e todos os fins *particulares* estão subordinados — ao fim *universal*, que é o bem ou a perfeição de todas as criaturas, — e ao fim *universalíssimo*, que é a próprio glória de Deus.

C) Ordem física e leis físicas do mundo.

a) *Ordem física do mundo.* — Ordem *física* do mundo é a conveniente disposição dos seres criados para os seus fins. É tríplice: *particular, universal e universalíssimo*, conforme os seres estão dispostos para um fim particular, universal ou universalíssimo. No mundo existe esta tríplice ordem. — A ordem *física* não é efeito de uma ação fortuita, mas sim de uma Inteligência infinita. A ordem *universalíssima* é *absolutamente* necessária e não pode ser suspensa: a *universal* e a *particular* são *hipoteticamente* necessárias e podem ser suspensas.

b) *Leis físicas do mundo.* — Lei *física* é a inclinação intrínseca, que regula as forças dos agentes naturais para eles produzirem sempre os mesmos efeitos. — É *particular, universal, universalíssima*, conforme regula — as operações de um agente *particular* para a consecução de um fim *particular*, — ou as operações de todos os agentes naturais para a consecução do fim *universal*, — ou as operações de *todos* os agentes naturais para a consecução do fim *universalíssimo*. — No mundo existe esta tríplice espécie

de leis *físicas*; porque existe uma tríplice ordem *física*, e toda a ordem exige uma lei. — A existência das leis *físicas* supõe a existência de uma Inteligência infinita. — A lei *universalíssima* é *absolutamente* necessária, e não pode ser suspensa: a lei *universal* e a *particular* são *hipoteticamente* necessárias, e podem ser suspensas. — Daí a possibilidade do *milagre*.

D) Essência e propriedades dos corpos.

a) *Essência dos corpos*. — *Corpo*, na linguagem comum, é a substância dotada de extensão ou de tríplice dimensão". É *simples* ou *composto*, conforme não se decompõe, ou se decompõe em corpos *específicamente* diversos. — Nem todos os corpos têm a mesma natureza *específica*. — O corpo está sujeito a mudanças, não só *acidentais* mas também *substanciais*. Nas mudanças *substanciais*, perde um elemento, que lhe era *próprio* e que era o princípio de *atividade*, e adquire outro elemento, que substitui o perdido e que o constitui numa determinada espécie. — Por isso, a *essência* dos corpos, — não é constituída pelos *átomos*, porque estes, ainda que pudessem explicar a *extensão* dos corpos, nunca poderiam explicar a sua *atividade*, — nem é composta de *forças*, pois estas, se explicam a *atividade*, não explicam a *extensão*, — mas é constituída por dois elementos, distintos e diversos; um que é princípio de *extensão* e outro que é princípio de *atividade*. O elemento que é princípio de *extensão*, chama-se *matéria prima*; o elemento, que é princípio de *atividade*, diz-se *forma substancial*. O sistema da *matéria e forma* chama *hilemorfismo*.

b) *Propriedades dos corpos*. — As propriedades dos corpos são a *quantidade* e as *qualidades*. — *Quantidade* é a propriedade, pela qual uma substância material é composta de partes distintas e unidas. É uma propriedade *real* do corpo, mas não é a sua *essência*. Os dotes *absolutos* da *quantidade* são a *continuidade*, a *multiplicidade*, a *divisibilidade*; os relativos são a *localização*, a *impenetrabilidade*, a *variabilidade*. — *Qualidades* são as propriedades, que aperfeiçoam ou determinam o corpo na *existência* ou na *operação*. As principais *qualidades* são a *figura*, as *qualidades* sensíveis e as *forças físicas*. A *figura* é constituída pelos *termos* ou *limites* da quantidade. As *qualidades sensíveis* formam o objeto *próprio* dos nossos sentidos externos, e são a cor, o som, o cheiro, o sabor, e o calor. As *forças físicas* são as propriedades naturais e intrínsecas, por meio das quais os corpos atuam uns nos outros, produzindo alterações ou mudanças, acidentais e substanciais; e são *mecânicas* (atração, força impulsiva, elasticidade), *físicas* (calor, luz, som), *químicas* (afinidade).

SEÇÃO II — COSMOLOGIA ESPECIAL

Divisão da cosmologia especial. — A Cosmologia *especial* divide-se em *quatro* capítulos: — no 1º, trata dos *minerais*, — no 2º, da *vida em geral*, no 3º, das *plantas*, — no 4º, dos *animais irracionais*...

A) Minerais. — *Mineral* é o corpo *inorgânico*. É *simples ou composto*. Os minerais *simples* pertencem todos à mesma espécie. — Os caracteres dos minerais são *físicos* (geométricos, mecânicos, ópticos, eletromagnéticos e organolépticos) ou *químicos*. — Os minerais são dotados de atividade *transeunte*; não podem aperfeiçoar a própria substância.

B)Vida em geral; sua origem e desenvolvimento

a) *Vida*. — *Vida*, em sentido rigoroso, denota a *substância*, capaz de produzir operações *imanentes*, isto é, que têm o princípio e o termo no mesmo sujeito; — em sentido mais lato, significa a própria operação *imanente*. — A vida exige a unidade substancial no ser vivo. — Há três diferentes graus de vida: o vegetativo, o sensitivo e o intelectual. — O *princípio* de vida é distinto da matéria *organizada*, e das forças *físico-químicas* da matéria; é a uma substância simples e identifica-se com a forma substancial; é único em cada ser vivo. — O princípio da vida chama-se *alma* que, por isso, é tríplice: vegetativa, sensitiva e intelectual. — A alma é uma na substância, mas multíplice nas faculdades.

b) *Origem e desenvolvimento da vida*. — A *vida* teve começo — não pela evolução da matéria inorgânica, — mas por uma intervenção imediata de Deus. — A vida, depois de começar, desenvolveu-se em diversos *graus*, e, no mesmo grau, em diversas *espécies*. — não pela evolução de um grau inferior, nem de uma espécie inferior na superior, — mas só por intervenção de Deus. — Daí a falsidade do *monismo* e do *transformismo*.

C) Plantas. — *Planta* é a substância corpórea, só datada de vida *vegetativa*. — Tem *alma* que é o princípio primeiro pelo qual ela *se nutre, cresce e se reproduz*. — A alma da planta é forma substancial, única, simples, material. Começa e acaba por mudança da matéria. — A planta possui três faculdades, a saber: a nutritiva, a aumentativa e a reprodutiva, com as relativas operações.

D)Animais. — *Animal* é a substância corpórea, dotada de vida vegetativa e sensitiva, mas destituída de razão. — A sua alma *sensitiva* é também princípio da vida *vegetativa*, e é substância simples e material, e por isso, começa e acaba por mudança da matéria. — O animal é dotado

de *faculdades*, vegetativas e sensitivas, que derivam da alma, como do seu *princípio*, mas residem no composto, como no seu *sujeito*. As faculdades *vegetativas* são a nutritiva, a aumentativa, e a reprodutiva; as *sensitivas* dividem-se em *perceptivas* (externas e internas); *apetitiva* (concupiscível e irascível), *locomotiva* e *vocal*. — Das faculdades emanam as *operações*. A percepção *externa* realiza-se enquanto um objeto externo, atuando nos sentidos externos, vai unir-se, por uma sua imagem concreta, à faculdade perceptiva, que na imagem conhece o objeto. A percepção *interna* realiza-se enquanto as sensações ou as imagens concretas dos objetos externos atuam nos sentidos internos, que assim percebem as próprias sensações ou imagens e os objetos, que estas representam. O *apetite* não produz o seu ato sem um prévio conhecimento do bem sensível.

AGRADECIMENTO

Aos benévolos colaboradores da campanha
"a restauração da verdadeira filosofia"

O compêndio *Elementos de Filosofia*, de Dom Thiago Sinibaldi, veio à luz mediante a contribuição de 340 pessoas, em uma campanha realizada no site *editora.institutosantoagostinho.org*. O compêndio é composto pelos volumes: *Lógica*, *Metafísica I*, *Metafísica II* e *Moral*. Listamos, abaixo, o nome dos colaboradores da campanha:

Adner Angeli
Adriel Teles
Alan Freitas
Alan Lira Nunes
Alcemyr Alves
Aldrin De Carvalho
Alessander Da Veiga Guimarães
Alessandro Sima
Alex De Oliveira Nogueira
Alex Dias
Alex Do Espírito Santo
Alexandre Urbano Raitz Petersen
Alyson Hideaki Maeda
Ana Costa
Ana Paula Dos Reis
Ana Paula Oliveira Batista
Ana Vitoria Belfort
Anderson De Goulart
Andre Barboza De Melo Lopes Marques
André Fillipe Moraes Dos Santos
André Luiz De Sousa Luiz
André Luiz Lebrão
André Marcelo Gomes Fortes
André Misiara
André Santiago Nunes
Andrea Forcadell
Andressa Lorena Negri Vanderlei
Andrew Takeshi De Vita
Ângelo Fonsêca Neto
Angelo Alves Farias
Antonio Medino Da Silva
Antonio Alexandre De Oliveira
Antônio Eduardo Da Silva Rocha
Antonio Hamilton Da Silva
Antonio Lucas Silva Uchôa
Antonio Valter Paiva
Ariel Hebert
Arthur Araujo
Arthur Santos Silva
Aruan De Freitas
Augusto Fontoura
Augusto Ranzi
Beatriz Sette
Bernardo Vieira Emerick
Boisbaudran Ferreira Negre
Breno Baral Santos De Carvalho
Bruno Alvares
Bruno Andrade De Macedo
Bruno Felipe De Souza
Bruno Henrique Gomes Soares
Bruno Pittella Oliveira

Bruno Vieira Barbosa
Bruno Vignettes
Caio César Valiatti Passamai
Caio Lopes Alcaraz Torres
Carla Aguilera
Carlos Guesser
Carlos Felice Zaccardelli
Celso Gomes Da Silva Filho
Cheiber Oliveira Meireles Meireles
Claudia Lima
Claudia Maiza Carvalho Godoy
Cláudia Soares Do Couto Macedo
Claudio Titericz
Cristiane Barbara
Daniel Carlos Ferreira Silva
Daniel Mazzoni
Daniel Pereira Volpato
Danilo Gesualdo
Danilo Gomes Moreira
Davi Borges Rocha De Jesus
David Fernando Da Silva
David Amoprim
Denis Bersi Rinaldi
Dennis Bessada
Deoclecio De Souza Guilherme
Diego Soares
Diego Augusto Diniz Pinto
Diego Bernard Varella De Castro Latorre
Diego Ribeiro
Diego Tales De Lima Vidal
Diego Wendell Da Silva
Diogo Braz De Oliveira
Douglas Oliveira
Douglas Ribeiro
Edison Dias Marques
Eduardo Oliveira Ferreira
Eduardo Trindade
Eleanor Teruya
Elton Minasse
Eric André De Almeida E Santos
Erick Bezerra
Erick Menezes
Eunice Aparecida Marques Senra
Evaldo Dias De Oliveira
Evanderson Nick
Evandro Santana Silva
Éverton Junior Goschel Broilo
Fabiana Maria Ferreira Da Cruz
Fábio Ferreira Da Cruz
Fábio Henrique Silva
Fabio Ramos Lorenzetti
Felipe Augusto Da Silva Martins
Fernando Rodriguez
Fernando Caxias
Filipe Melo
Fortunato Baía Junior
Francisco Bastos Moreno
Francisco Henrique M. De Lima
Francisco Yuri Da Costa Rocha
Frederico Zucareli
Gabriel Barbosa
Gabriel G Arruda
Gabriel Goulart Da Silva
Gabriel Idro Ozório
Gabriel Longaretti Botti
Gabriel Maria S. Couto Cavalcante
Gabriel Roriz
Geovane Augusto Da Costa Tavares
Geovano Santana
Gerson De Freitas
Gian Lucas Bagatoli
Gilmar Amaral De Lima
Gilson Pires Santana

Giovani Diógenes Castello Branco
Givaldo Pedro Silva
Gradson Edgard Mesquita
Graziella Pereira Vieira
Guilherme De Barros Manzine
Guilherme Guimarães
Gustavo Altmüller Alvarez
Gustavo Antônio Fontinelli Medrado Pinto
Gustavo De Paula Correa
Gustavo Grillo
Gustavo Oliveira
Handerson Ribeiro De Almeida
Hugo José Mesquita Da Silva
Hyago Rufino
Iago Nicolas De Abreu Soares
Igor Christmann
Ilka Albuquerque Barbosa
Israel Monteiro
Jaia Junior Firmino Dos Santos
Jaldo Santos Freire
Janaina Casotti
Janaina De Brick
Jean Carlos Comandolli
Jean Carlos Konnorate
Jefferson Da Silva
Jefferson Dos Santos
Jefferson Farias
Jefferson Andrade
Jefferson De Sousa Leite Oliveira
Jefferson Evaristo Do Nascimento Silva
Jeovah Fialho De Lima Simões
Jhoantan Fagundes
João Alberto Haro Leite Haro
João Batista Alves Pires
João José Marques
João Lucas Martucci Queiróz
João Marcos Viana Da Costa
João Victor Deboni Silva
João Victor Deusdará Banci
João Victor Schimanski
João Victor Silva Medeiros
João Vinicius De Araújo
João Vitor Somenzari
Johnata Jose
Jonas Toigo Bittencourt
Jorge Henrique Leite
Josaphat Mata
José Cláudio Aguiar
José Edgar Girardi
Jose Fabio De Alcantara Silva
José Marcos De Andrade Júnior
José Medeiros
Josiane Olga Kammer
Josimar Rodrigues
Juliélton De Melo Targino
Junior Volcan
Karlile Da Silva
Kelston Lages
Kennyel Franco
Laio Ferrari Souza
Leandro Bitencourt
Leandro Cerqueira
Leandro Fernandes Da Silva
Leonardo Da Costa Rosa
Leonardo Dos Santos E Silva
Leonardo Andrade Almeida
Leonardo Antônio E. Bertoglio
Leonardo Dias Nascimento
Leonardo Penha Salgado Costa
Leonardo Sales
Liebe Amorim Bione Soares
Lucas Belussi

Lucas Bequer Ribeiro
Lucas Caldas Da Silva
Lucas Carvalho Guerra
Lucas Correa
Lucas Dias Palhão Mendes
Lucas Gabriel Rodolfo
Lucas Henrique Feitosa De Mattos
Lucas Inacio Da Luz
Lucas Sousa
Luciano Messias Simões
Luciano Q. Ataide
Lúcio Souza Lobo
Luiz Felipe Da Silva
Luiz Alberto De Carvalho Júnior
Luiz Alexandre
Luiz Bernardo De Resende Maia
Luiz Eduardo Di Domenico
Luiz Felipe Rodrigues Merenciano
Luiz Guilherme Schinzel
Luiz Gustavo Fonseca Lourencetti
Luiz Henrique Da Silva Conceição
Luiz Otávio
Luiz Vinícius Melo Martins
Luiza Santiago
Maiara Teodoro
Maíra Gauer Palma
Marcel Leda Noronha Macedo
Marcela Nascimento Rosa
Marcelo Gomes Corrêa Macedo
Marcelo Martins
Márcia Soares Andrade
Márcio Gualberto Dos Santos
Marco Real Simonetto
Marcos Rafael De Lima Bartolomeu
Marcos Vinicius Borges Fernandes
Marcus Antonio Almeida Alencar
Maria Aparecida Ramos
Maria Clara Da Fonseca
Marinaldo Cavalari
Mário Casanova
Mateus Da Silva Pereira
Mateus Vieira
Matheus Nascimento Oliveira
Matheus Schimuneck
Mauricio Vidal Dos Santos
Maurício Erwin Resende
Mauricio Vidal Dos Santos
Max Lago
Miguel Luis De Souza Souza
Milane Tavares
Monica Maria Roza
Mozair Borges
Murilo Biudes Schimmelpfeng
Natali Junior Federzoni
Natan Pimenta
Nelson Carvalho Neto
Nelson De Freitas Leite Junior
Osiris Miranda Rietman
Pablo De Carvalho Knierin
Pablo Cânovas
Padre Júnior Bezerra
Paulo Coelho
Paulo Henrique Boy Rodrigues
Paulo Neves De Lima
Paulo Godoi
Paulo Roberto De Sousa Lucas
Pedro E Raquel Campos
Pedro Gusson Agelune Martins
Pedro Henrique Zamagna
Pedro Luís De Sousa
Pedro Luiz Oliveira De Affonseca
Rafael David Sales Machado
Rafael Delanhese
Rafael Gurgel Nobrega

Rafael Magalhaes Cursino Santos
Rafael Sanvezzo
Rafael Stellzer
Raimundo Felipe De Aguiar
Ramon Lima Dos Santos
Ramon Martins Cogo
Ramon Murara Moleta
Ramon Reinert Censi
Raul Oliveira
Rêmulo De Carvalho
Renan Freitas
Renan Melo
Renato Da Costa Santos Muniz
Renato Barbieri
Ricardo Alexandre
Ricardo Sandoli Senra
Ricardo Técio Ii Miranda Garcia
Roberto Celotti
Roberto Daniel Amarilla
Robson Nogueira
Rodolfo Meo
Rodolfo Miranda
Rodrigo Augusto De Carvalho Costa
Rodrigo De Abreu
Rodrigo Franca
Rodrigo Palmeira
Rogério Lima
Rogerio Regis Silva
Ronaldo Bispo Dos Santos
Rubens Marques Da Rosa
Samuel Silva
Saule Dias
Sayron Herlon Soares Gomes
Sebastião Pereira Pachu
Sideval Ramos De Paula
Silas De Carvalho
Tatianne Lima
Tatiany Fernandes
Tauan De Oliveira
Temístocles Marcelos Neto
Thalys Melo
Thassilene Paulo
Thiago Augustus Santiago Neves
Thiago Esteves
Thomas Éric Da Cunha Carvalho
Túlio Laraia Coutinho
Urlan De Barros
Valdemar Abrantes
Vandeclécio Vinícius Silva
Vanderlei Manoel Nascimento
Vanessa Carla Dos Santos Canellas
Victor Ribeiro Silva
Victoria De Campos Tozzo
Vinicius Kauam Almeida Da Silva
Vinícius Fernando Santos Xavier
Vinícius José De Lima
Vitor Vilanova
Vitor Hugo De Oliveira Fieni
Vitor Menezes Santana
Viviane Lourenci
Wagner Pulido Rodrigues
Walter Luis Jorge
Welison Barbosa
Wellington De Oliveira
Wesley Dos Santos Pereira
Weslley Medeiros De Faria
Wilams Johnson Pereira
Wiliam Carvalho
Willian Vogel
Winicius Ruiz De Souza

Índice

METAFÍSICA

Proêmio.....05

PARTE PRIMEIRA

ONTOLOGIA

Prólogo.....09

Capítulo Primeiro: Ente

Artigo I:Ente, sua natureza e divisão.....12
Artigo II: Potência e ato.....30
Artigo III: Essência e existência.....47
Artigo IV:Possibilidade do ente.....66

Capítulo Segundo: Divisão do ente

Artigo I: Ente necessário e ente contingente.....75
Artigo II: Ente infinito e ente finito.....83
Artigo III: Ente simples e ente composto.....93
Artigo IV: Ente imutável e ente mutável.....98

Capítulo Terceiro: Atritutos transcendentais do ente

Artigo I: Unidade do ente.....105
Artigo II: Verdade do ente.....118
Artigo III: Bondade do ente.....128
Artigo IV: Beleza do ente.....142

Capítulo Quarto: Atritutos genéricos do ente

Artigo I: Aspecto geral das categorias 159
Artigo II: Primeira categoria — Substância 166
Artigo III: Acidente, sua natureza, e relação com a substância 196
Artigo IV: Segunda, terceira, quarta categoria — Quantidade, qualidade, relação 211
Artigo V: Quinta e sexta categoria — Ação e Paixão 250
Artigo VI: Causa, sua natureza e divisão 261
Artigo VII: Sétima, oitava, nona e décima categoria — Localização, tempo, estado e hábito 300

PARTE SEGUNDA

COSMOLOGIA

Prólogo 323

Capítulo primeiro: Natureza e origem do mundo

Artigo I: Existência real do mundo 325

Seção Primeira: Cosmologia geral

Artigo II: Caracteres do mundo 328
Artigo III: Origem do mundo — Materialismo 331
Artigo IV: Origem do mundo — Panteísmo 341
Artigo V: Origem do mundo — Criacionismo 355
Artigo VI: Duração do mundo 371

Capítulo Segundo: Perfeição, nexo, ordem e leis do mundo

Artigo I: Perfeição do mundo 386
Artigo II: Nexo substancial e dinâmico dos seres criados 390
Artigo III: Nexo teleológico dos seres criados 394
Artigo IV: Ordem física do mundo 404
Artigo V: Leis físicas do mundo 414

Artigo VI: Milagre, sua possibilidade, cognoscibilidade e força demonstrativa 421

Capítulo Terceiro: Essência e propriedades dos corpos

Artigo I: Corpos, sua diversidade e mudanças 443
Artigo II: Essência dos corpos — Atomismo e dinamismo 455
Artigo III: Essência dos corpos — Hilomorfismo.....472
Artigo IV: Quantidade dos corpos.....510
Artigo IV: Qualidade dos corpos 533

Seção Segunda: Cosmologia especial

Capítulo primeiro: Minerais

Artigo I: Mineral, sua divisão e variedade 553
Artigo II: Principais caracteres dos minerais.....555
Artigo III: Atividade dos minerais.....559

Capítulo segundo: Vida em geral

Artigo I: Vida, suas condições e graus.....562
Artigo II: Princípio da vida — Alma, sua natureza e espécies.....571
Artigo III: Origem, e desenvolvimento da vida 586

Capítulo Terceiro: Plantas

Artigo I: Plantas, sua essência e caracteres 602
Artigo II: Alma das plantas.....606
Artigo III: Faculdades e operações das plantas 610

Capítulo Quarto: Animais

Artigo I: Animais, sua essência e caracteres 613
Artigo II: Alma dos animais 620
Artigo III: Faculdades dos animais 625

Artigo IV: Operações dos animais.....635

Sinopse.....640
Agradecimento.....650